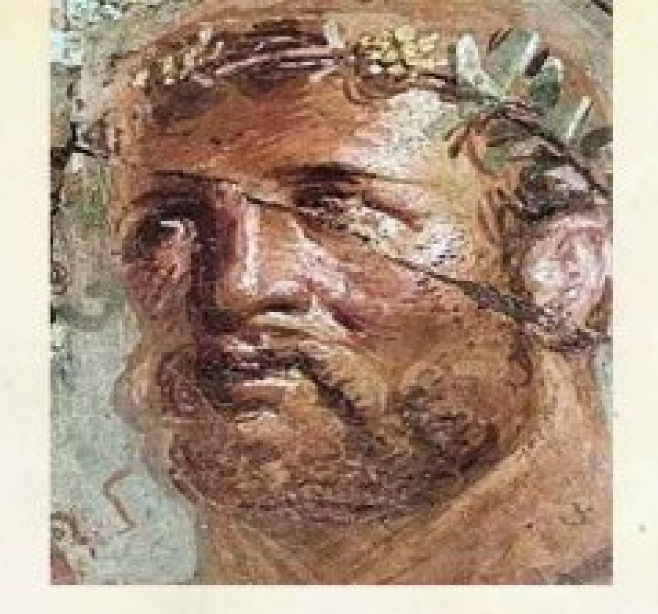


EL HOMBRE ROMANO

ANDREA GIARDINA
y otros

Rastrear la identidad de EL HOMBRE ROMANO significa ante todo indagar en el laberinto de la sociedad más compleja anterior a la Revolución Industrial. Como en cualquier laberinto, es fácil perderse, pero la investigación sirve para superar algunos tópicos y para verificar la insospechada validez de otros. Bajo la dirección de ANDREA GIARDINA (autor del artículo sobre el comerciante), han colaborado en el presente volumen los siguientes autores: Claude Nicolet (el ciudadano), John Scheid (el sacerdote). Aldo Schiavone (el jurista), Jean-Michel Carrié (el soldado), Yvon Thébert (el esclavo), Jean Andreau (el liberto), Jerzy Kolendo (el campesino), Jean-Paul Morel (el artesano), Charles R. Whittaker (el pobre), Brent D. Shaw (el bandido) y Paul Veyne (los romanos y los demás).



AA. VV.

EL HOMBRE ROMANO

El hombre europeo - 3

ePub r1.0
Titivillus 29.05.2019
EDICIÓN DIGITAL

Título original: *L'uomo romano*
AA. VV., 1989

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



Edición digital: ePubLibre, 2019
Conversión pdf: FS, 2020



Índice de contenido

EL HOMBRE ROMANO

Andrea Giardina



Estatua de un patricio que lleva las efigies de sus antepasados.

Casi un siglo antes de la caída del Imperio de Occidente, el escritor de temas militares, Vegecio, propuso una sintética antropología del tipo «romano», construida a través de una secuencia de simples contraposiciones. Los romanos eran menos prolíficos que los galos, más bajos que los germanos, menos fuertes que los españoles, menos ricos y menos astutos que los africanos e inferiores a los griegos en las técnicas y en la razón aplicada a las cosas humanas. Con todo, este tipo de hombre definido de forma negativa tenía una superioridad decisiva, una vocación de dominio garantizada por tres factores: el ejercicio de las armas (*armorum exercitio*), la disciplina de los campamentos (*disciplina castrorum*) y el modo de utilizar el ejército (*usus militiae*). Esta refinada ciencia bélica impregnada de ética había llegado a ser el fundamento de la audacia, la certidumbre del éxito y, a la vez, se había convertido en un carácter peculiar del tipo romano[1].

Cicerón consideraba insuficiente esta definición; el factor militar no bastaba para explicar el dominio romano del mundo: «No hemos vencido a los españoles por nuestro número, ni a los galos con la fuerza, ni a los cartagineses con la astucia, ni a los griegos con las técnicas», sino con la escrupulosa observancia de la *pietas*, de la *religio* y de cierta sabiduría teológica propia de los romanos (*sed pietate a. C. religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubemarique perspeximus*)[2].

Vegecio no era un individuo particularmente culto ni inteligente. El tratado militar que escribió recomendaba, en las postrimerías del siglo IV d. C., el modelo de la legión romana compuesta por ciudadanos: un descubrimiento de archivo, un fósil. Sus reflexiones casi siempre constituyen lugares comunes; por lo tanto, hay razones para pensar que su esquemática antropología reflejaba también una imagen

extendida en los ambientes culturales medio-bajos, casi podríamos decir populares. No puede extrañarnos, pues, que esa misma imagen, prescindiendo de Vegecio, siga siendo una de las claves de la representación común del «hombre romano». Un hombre que no era especialmente brillante, menos culto que los griegos, más bajo que los germanos, pero guerrero disciplinado y, por tanto, eficiente y valeroso como ningún otro. Cabría añadir que dotado de un admirable sentido de la organización.

Después de Vegecio, e incluso después también de la caída del Imperio romano de Occidente, esta asociación entre carácter guerrero y romanidad tendrá una considerable fortuna, radicada no solo en la perspectiva puramente histórica, sino además en la consciencia de quien se consideraba justamente heredero de aquella antigua virtud. El obispo Liutprando de Cremona —que había llegado a Constantinopla en 968 para solicitar al emperador bizantino Nicéforo Focas un matrimonio con una princesa porfirogénita («nacida en la púrpura») para el hijo del emperador Otón I-— alabó, como todo buen embajador, los méritos y el poder de su señor. Pero el emperador no le dejó continuar: «Tú mientes. Tus amos ignoran el arte de la caballería y ni siquiera saben qué es una batalla con infantería. La grandeza de los escudos, el espesor de las corazas, la longitud de las espadas y el peso de los yelmos les impiden por completo el ejercicio del combate»; el emperador siguió burlándose: «Tampoco pueden combatir a causa de su gastrolatría, o lo que es lo mismo, de la voracidad del vientre; el vientre es su dios; su audacia: la crápula; su fuerza: la ebriedad; para ellos, el ayuno es sinónimo de disolución y la sobriedad, miedo». Todo se explicaba con una sencilla constatación: «¡Vosotros sois longobardos, no romanos!»[3]. Desde luego, el emperador de Oriente no utilizaba un

argumento retórico, sino que expresaba un punto de vista moral (aunque se trataba de una moral social) cuando contraponía con semejante crudeza la cobardía de los occidentales con el valor y la experiencia bélica de los bizantinos, únicos herederos auténticos del Imperio romano. El emperador gobernaba a un pueblo que todavía ostentaba el nombre de *Rhomaioi*[4].

No vamos a repasar ahora las interpretaciones más comunes del carácter (es decir, del valor) romano, formuladas de antiguo por Polibio, Livio, Virgilio y otros muchos. Hoy no podríamos adoptar ninguna de ellas como clave para descifrar cuál es el «tipo romano», a lo largo de todo el periodo, o casi, de la historia de Roma. Ofrecería más novedad una indagación acerca de las representaciones de la romanidad arraigadas en la opinión común de nuestros días, a distancia suficiente del uso propagandista de la romanidad en los regímenes reaccionarios de masas[5]. Esto podría merecer un libro fascinante, que está todavía por escribir[6]. Naturalmente, junto a la imagen delineada apenas, se impondría el escenario de las arenas, empapadas de polvo y de sangre, los gladiadores degollados, los cristianos como pasto de las fieras, el espectro de la cruz… En otras palabras, la imagen del romano cruel. Sobre este punto (lo señala también Paul Veyne en este volumen)[7] resulta difícil atribuir la preeminencia a una única gran civilización de la historia universal: habrá quien se siga sintiendo conmovido al rememorar las palpitantes imágenes de los anfiteatros romanos, y quien encuentre más espeluznante el recuerdo del gran Miguel Servet quemado a fuego lento por Calvino. Es cuestión de inclinaciones. Pero no hay duda de que el tipo romano está marcado para siempre, bajo este perfil, por más de un milenio y medio de apologética cristiana; ni siquiera tuvo éxito Edward Gibbon al minimizar los costes humanos

de las persecuciones paganas respecto de las guerras de religión modernas: «Concluiremos este capítulo —escribió al término de su análisis de las persecuciones antiguas— con una triste verdad que, muy a nuestro pesar, apunta en la mente, y, por lo tanto, aunque admitamos sin titubeos ni examen lo que ha narrado la Historia, o inventado la devoción a los mártires, hemos de reconocer que los cristianos se han infligido, los unos a los otros, en sus discordias intestinas, penas mucho mayores que las que sufrieron ellos por el celo de los infieles»; el razonamiento acababa con una referencia a los acaecimientos en los Países Bajos en tiempos de Carlos V: «Si hemos de creer en la autoridad de Grocio, habrá que admitir que el número de protestantes ajusticiados en una sola provincia, y en el curso de un solo reinado, superó con creces el de los antiguos mártires en el espacio de tres siglos y en todo el Imperio romano[8]».

La antropología nos ha acostumbrado a no escandalizarnos, sobre todo cuando no está en juego una acción concreta impresionante, sino que irrumpen los comportamientos colectivos y las coacciones persistentes. Hace poco se ha demostrado que los romanos tenían una inclinación particular por el corte de cabezas[9]. No se trata, entendámonos, de una especial concentración de cabezas truncadas en un período determinado, como ha sucedido en épocas bastante más próximas a nosotros, sino de una constante y precisa distribución de esta práctica a lo largo de toda la historia romana. Cabezas cortadas con gran pericia o con torpeza, del cuerpo de los vivos o de los muertos, envueltas en vendas y protegidas cuidadosamente con capas de miel, de aceite de cedro, de cera o de otras sustancias, clavadas en picas o en los postes de los campamentos, expuestas en los centros de la vida ciudadana o arrojadas a los

pies de los enemigos; cabezas de gente común o de grandes protagonistas (esta suerte corrieron, por ejemplo, Pompeyo, Cicerón, Nerón, Majencio…); cabezas de adversarios políticos o de enemigos de guerra, de criminales o de bandidos. La definición de la «civilización de la cabeza cortada» fue ideada para los celtas, pero sería aplicable con idéntica justicia a los romanos. Para estos, el cortar cabezas no suponía necesariamente una actitud definible como *crudelitas*: el acto de cortar cabezas era, además de un medio obvio de intimidación, un signo de poderío, una manifestación de eficiencia y de bravura. Los romanos eran un pueblo sutil, y la *crudelitas* la veían preferentemente en determinados comportamientos que a veces se asociaban con aquel acto: por ejemplo, gozar de forma descompuesta ante la cabeza cortada de un adversario temido durante demasiado tiempo, o extenderse en comentarios de mal gusto sobre este o aquel particular fisonómico. Estos son los comportamientos que transforman en *crudelitas* esa admirable exteriorización de poder manifestada en la decapitación del enemigo.

Con todo, ni siquiera los propios romanos estaban siempre de acuerdo al enjuiciar lo que era típico de la romanidad. Un sacrificio humano atestiguado tres veces (en el 228, en el 216 y en el 114 a. C.), pero practicado sin duda con mucha más frecuencia, establecía la sepultura de dos parejas (varón y mujer) de griegos y galos en el Foro Boario. El sacrificio de los sepultados vivos en el Foro Boario se conectaba evidentemente, en su origen, con la *exterminatio* ritual de dos pueblos situados allende los límites de la Italia de entonces; no obstante, aquel permaneció enraizado durante mucho tiempo en la religiosidad cívica romana, en su doble percepción (no siempre clara) de «muerte ritual» y de «sacrificio humano[10]». Al comentar este rito de *Gallus et Galla, Graecus el Graeca in foro bovario sub terram vivi*

demissi, Livio tuvo palabras de espontáneo horror: «¡Un rito absolutamente no romano!» (*minime Romano sacro*). La opinión de Plinio el Viejo era completamente distinta: para que el acto del enterramiento desarrollase todas sus potencialidades en favor de la ciudad, se precisaba que fuese acompañado de una *praecatio* («fórmula de oración») y la eficacia de esta praecatio estaba confirmada nada menos que por ochocientos treinta años. Plinio afirmaba, además, que ese rito podía aplicarse también a otras gentes, como sucedía todavía en sus tiempos (*etiam nostra aetas vidit*)[11]. Lo que para Livio era un rito extraño y aberrante en relación con las formas típicas de la religiosidad romana, para Plinio (y hemos de decir que justamente), en cambio, era una práctica incardinada en la vida cívica. No siempre basta con fijar la atención en los romanos para determinar un tipo de esencialidad romana.

Cualquiera que sea el sustantivo que unamos al adjetivo «romano» (mundo romano, hombre romano…), el resultado no cambia, es el mismo: construimos un «tipo ideal», una categoría abstracta y totalizante y, por ende, parcial. Cuanto más se impone esta construcción como dato empírico —dándola por supuesto hasta el punto de no exigírsele verificaciones ni precisiones—, tanto más fuerte es su oculto carácter de tipo ideal. La reflexión es válida, obviamente, para todas las civilizaciones complejas, pero tiene más validez todavía para las grandes civilizaciones que, como la romana, han llevado hasta límites de máxima tensión las dimensiones tiempo y espacio. Tiempo: ¿cómo puede hablarse de un hombre romano sustancialmente invariable desde la ciudad de los tarquinios a la de un Augusto o de un Teodosio el Grande, a lo largo de los mil trescientos años que representan la duración mínima de la historia romana? (se pueden proponer igualmente otros períodos más amplios). Espacio:

las distribuciones geográficas de un imperio tempranamente «supranacional» constituyen una maraña de culturas y de tipos humanos, mientras que el carácter unificante de la cultura greco-romana y los valores cambiantes de la *humanitas* de las capas dirigentes se imponen a semejanza de manchas de leopardo, siguiendo la urdimbre punteada del urbanismo y de las áreas controladas directamente por las ciudades.

Cuando Vegecio proponía su imagen del tipo romano, la comparaba con otros tipos étnicos que formaban parte, en mayor o menor medida, del Imperio romano. Así pues, no establecía de forma inmediata la identificación de los romanos con los ciudadanos del Imperio romano. Habían hecho lo mismo, antes que él, infinidad de autores. Tomemos a Cicerón: aun cuando todas las comunidades itálicas gozaban ya desde hacía algunos decenios de la ciudadanía romana, nuestro autor no encontraba imágenes unificantes: la naturaleza de los lugares creaba y fijaba los tipos étcnicos. Junto a los sempiternos cartagineses, *fraudulenti et mendaces* en razón de sus puertos frecuentados a menudo por demasiados mercaderes. Cicerón recordaba a los campanos, orgullosos por la fertilidad y belleza de su tierra, y a los figures, *duri atque agrestes*, como todos los pueblos que luchan por hacer productivos los suelos de montaña[12].

Cuando el emperador Caracalla, en el 212 d. C., decidió la concesión de la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio, hubo de tener en cuenta la existencia, dentro de los confines de este, de masas de campesinos que no habían sido romanizadas —los denominados *dediticii*— que quedaron excluidas de aquella medida. Por lo demás, todavía en la época de san Jerónimo, hacia el 400, en las afueras de una ciudad tan romanizada como Tréveris se hablaba celta[13]. Evidentemente, sucedía lo mismo en muchas otras regiones

del Imperio. También a partir de la intervención de Caracalla, se hubiera podido considerar romano, desde un punto de vista estrictamente jurídico, a todo aquel que gozaba de la ciudadanía romana. Pero este criterio no habría sido suficiente para borrar las distinciones —vivas en la sensibilidad de la gente— de comportamiento, de aspecto y de situación social, Incluso después de Caracalla había ciudadanos romanos que un romano de cultura media difícilmente hubiera reconocido como tales. Eran, por ejemplo, los individuos que se hacían acreedores de los calificativos de *rusticus* y *agrestis*, que comprendían los campesinos no urbanizados, los pastores y, en general, todas las gentes de los espacios abiertos. Para los que vivían en la ciudad existían ciertas dificultades para reconocer como semejantes los individuos (que eran la mayoría) que, al vivir en los campos, en los pastos y en los bosques, se habían alejado demasiado de los parámetros medios del comportamiento civil. Las connotaciones físicas del tipo *agrestis, rusticus, montanus* nos remiten a un tipo hirsuto y con los dientes negros, que apesta a cabra, a ajo y a sopa; este tipo humano se reconocía a primera vista por la indumentaria, por la cabellera demasiado larga (que nunca fue «un signo de virtud», y que le hacía asemejarse a los bárbaros), o bien, en sentido contrario, por los cabellos demasiado cortos, rapados al cero; por el modo de hablar, que provocaba la risa, por el tono excesivamente alto de la voz, y, sobre todo, por el continente: por ejemplo, le era propia cierta arritmia, que contrastaba con la andadura acompasada y lenta que caracterizaba, en cambio, al buen ciudadano; se le reconocía por el modo de sentarse y por la gesticulación desarticulada de sus manos no educadas[14].

Esta acumulación de lejanías psicológicas y de distinciones podría darnos, al menos, una certeza: para aproximarnos al

tipo romano debemos acercarnos a la ciudad. Pero las cosas no son tan sencillas. Si la lejanía de la *urbanitas* es una vía privilegiada hacia el estado de barbarie[15], las formas extremas de la *urbanitas* (verdaderas degeneraciones de la vida cívica) se expresan por medio de comportamientos tan vulgares que casi crean también una especie de nueva barbarie. El historiador Amiano Marcelino (un griego de Antioquía considerado como uno de los más grandes historiadores de la época romana) expresó —en una descripción famosa— todo su disgusto por la plebe *otiosa et desides* de Roma: imperan en ella individuos de nombres elocuentes, que remiten a un universo de actividades sórdidas y de inclinaciones culinarias (*Messores, Siatarii, Semicupae* y *Serapini, Cicymbricus, Gluturinus, Trulla, Lucanicus, Porclaca, Salsula*); para gente como esta el Circo Máximo lo es todo: el templo, la casa, la asamblea cívica… Pasan el tiempo hablando de las hazañas de los aurigas; y, cuando es día de espectáculo, con las primeras luces del alba, se precipitan en masa al Circo, más rápidos que los carros que aguardan la competición. La descripción culmina en la obsesión alimenticia que caracteriza a la plebe de la capital, simbolizada en la imagen de unos individuos que observan con ojos morbosamente fijos la cocción de un pedazo nauseabundo de carne: como si se tratase de Demócrito, que proyectaba el bienestar de la posteridad en el estudio de la anatomía[16]. Es evidente que este historiador de Antioquía se sentía mucho más «romano» que los romanos de Roma.

Sin embargo, y al margen de visiones tan desorbitadas, seria un error identificar, *tout court*, *urbanitas* y *Romanitas*. La cuestión que se plantea Jean-Paul Morel al principio de su ensayo «¿Se puede ser artesano y al mismo tiempo auténtico romano?»[17] puede hacerse extensiva a otras tantas figuras sociales del mundo romano.

Así pues, las autorrepresentaciones del tipo romano que nos ha dejado la cultura literaria antigua son enormemente cambiantes y alcanzan cierto grado de compactibilidad y de homogeneidad tan solo en un nivel extremadamente restringido de la *humanitas* que, de hecho, limita a unos pocos miles de individuos la pertenencia al tipo romano puro.

En el 449 d. C., un diplomático romano espera a ser recibido por Atila en su cuartel general, ubicado en una localidad no precisada entre los ríos Tisza y Danubio. Cae la tarde y el hombre decide dar un paseo alrededor de las fortificaciones. Se le acerca un individuo: por su aspecto, parece un bárbaro, pero la sorpresa es inmediata. Este bárbaro lo saluda en griego y le dice *khaire*, «¡salve!».

Empieza así uno de los más famosos (y menos estudiados) relatos que nos haya dejado la historiografía antigua. El narrador es el propio diplomático romano en misión ante el jefe de los hunos: Prisco, un funcionario de la administración imperial, nacido unos treinta o cuarenta años antes en Panión, en Tracia, y que formó parte de varias embajadas por cuenta del Emperador romano de Oriente, en Roma, en Egipto y ante los hunos. Su obra histórica, llegada hasta nosotros a través de excerpta de autores bizantinos, tuvo un notable éxito a causa precisamente de la atención que otorgaba a las relaciones entre romanos y bárbaros. Este historiador de talante clásico, que se remite a Heródoto y de Tucídides, era también un retórico, y la *Suda* dice de él que publicó algunos discursos. No es de extrañar, por lo tanto, que encontremos en su obra histórica abundantes «discursos», artificiosos y creíbles como todos los «discursos» elaborados por los historiadores antiguos.

«¿Cómo es que hablas griego?», pregunta Prisco al hombre que lo ha saludado. El «bárbaro» cuenta entonces su vida

aventurera. Era griego, y por razones comerciales se había desplazado a Viminacium, ciudad de Mesia a orillas del Danubio. Después de vivir allí muchos años se había creado una posición y se había casado con una mujer rica. Pero la vida de frontera tiene sus peligros: cuando (en el 441/2) los bárbaros ocuparon la ciudad, él fue reducido a la condición de esclavo de un caudillo huno. Como era costumbre entre los hunos, había acompañado a la guerra a su amo. Había combatido valerosamente, incluso contra los romanos, y hasta había ganado un botín personal, con el cual había rescatado su libertad. Seguidamente, se había vuelto a casar con una mujer bárbara, había tenido hijos, y ahora llevaba una vida más feliz que la que disfrutó anteriormente.

Entre los bárbaros, prosigue el griego, se vive mejor que entre los romanos. En primer lugar, por razones de seguridad: los romanos no combaten personalmente y prefieren confiarse a mercenarios, y sus generales son unos cobardes. Esto les convierte en fáciles presas del enemigo. Pero también por otros motivos que se refieren a la vida civil: «Entre los romanos las leyes no se aplican a todos; si el transgresor es un rico, este no paga la pena; si es pobre, resulta castigado, salvo que muera antes del juicio, entre la lentitud y los enormes gastos del proceso».

En la tardía Antigüedad, opciones de vida como la del ex mercader griego no debieron ser casos aislados. El peso de la fiscalidad romana era el motivo principal para ello. Pero los casos que han llegado hasta nosotros hay que considerarlos como la punta de un iceberg. Y, en efecto, el presbítero de Marsella, Salviano, contemporáneo de Prisco, recuerda a aquellos romanos que emigran a las tierras de los celtas rebeldes, entre los godos o entre otros bárbaros porque «prefieren vivir libres bajo la apariencia de prisión que prisioneros bajo la apariencia de libertad», y que buscan la

humanitas Romana entre los bárbaros porque «no pueden soportar entre los romanos una bárbara deshumanización». Los recaudadores, que convierten en ocasión de ganancia personal las deudas fiscales, llegan incluso a subvertir las normas establecidas como fundamento de la vida en sociedad: las *urbes*, los *municipia*, los *vici*, y por consiguiente las estructuras básicas de la *civilitas*, que encuentra la razón misma de su existencia en el equilibrio de las normas, son transformadas por los curiales (otros responsables de la recaudación fiscal) en ordenamientos tiránicos[18]. Como si se tratase de ejemplificar históricamente la cuestión agustiniana («Apartada la justicia, ¿qué otra cosa son los reinos sino grandes partidas de bandoleros? ¿Y qué son las partidas de bandoleros sino pequeños reinos?»)[19], Salviano llega a identificar a los representantes del poder con los bandidos.

No era fácil replicara las acusaciones de ese ciudadano romano que había decidido vivir entre los bárbaros, por cuanto estos ya estaban integrados en la realidad social romana hacia la mitad del siglo V d. C. «En este contraste —ha escrito con gran acierto Santo Mazzarino— hay una tristeza infinita: los hombres prefieren el buen salvaje al peso de una civilización superior[20]».

La respuesta de Prisco está entretejida de elementos estereotipados, convencionales; es elusiva, aseverativa más que demostrativa. Recupera con esfuerzo, principalmente en el análisis del reparto de las funciones civiles, el ideal platónico de *polis*, pero sin conseguir rebatir las críticas del tránsfuga entre los hunos. Sus argumentos son débiles y manidos. Todos, excepto uno.

Dice Prisco: «Con relación a la libertad que has obtenido, debes agradecérselo más a la fortuna que a tu patrono. Te ha llevado a la guerra y era muy probable que hubieras resultado

muerto a causa de tu inexperiencia; por lo demás, si te hubieras negado a combatir, te habrían castigado. Los romanos tratan mucho mejor a sus esclavos. Entre los romanos hay muchas maneras de obtener la libertad. Pueden concederla no solo los vivos, sino también los muertos, mediante testamento. Y cualquier cosa que deje establecida un hombre como su última voluntad tiene valor de ley[21]».

Se trataba de un argumento antiguo, pero en absoluto anquilosado. El emperador Claudio, hombre cultísimo —fue autor, entre otras cosas, de una obra sobre las antigüedades etruscas, Tyrrenika—, en su famoso discurso al Senado del 48 d. C.[22] quiso convencer a los senadores romanos de que admitieran en su asamblea a los miembros de las aristocracias galas, exponentes de pueblos ya de antiguo sólidamente ligados a Roma e impregnados de cultura romana. No era tarea fácil: orgullo de grupo, temor a perder privilegios exclusivos, celos de los individuos emergentes orientaban a los senadores hacia una rígida obstrucción.

El emperador construyó un discurso de amplios vuelos, centrado enteramente en la determinación de un «estilo» de la historia romana. Ya desde sus lejanísimos orígenes, la historia de Roma se había caracterizado por una gran apertura hacia los extranjeros. Incluso muchos reyes habían llegado de fuera: Numa provenía de los sabinos: Tarquinio Prisco era de padre corintio y de madre tarquinia; esta apertura hacia las comunidades limítrofes no descuidaba la asimilación, a los máximos niveles, de los individuos de origen servil; el ejemplo más significativo lo representaba la peripecia de Servio Tulio, mito positivo del arcaísmo romano: «Había nacido, según la tradición romana, de una prisionera llamada Ocresia —cuenta Claudio—, y consiguió el reino con gran beneficio para la cosa pública».

La presencia del elemento esclavo se recordaba incluso a propósito de los orígenes de Roma. Relata Plutarco que, según un oscuro autor de nombre Promathion (que vivió probablemente hacia el 500 a. C.), los gemelos Rómulo y Remo, a los que debió su origen Roma, no habían nacido de estirpe regia (como nos ha enseñado la tradición vulgar), sino de una esclava:

> Tarquecio, rey de los albanos particularmente injusto y cruel, tuvo en su casa una aparición extraordinaria: del hogar surgió un miembro viril que permaneció allí durante bastantes días. Existía por entonces en Etruria un oráculo de Tetis, al que el rey consultó. Se dio como respuesta que una virgen debía yacer con aquella aparición; de ella nacería un niño muy famoso, que se distinguiría por el valor, por la fortuna y por la fuerza. Tarquecio habló del oráculo a una de sus hijas y le ordenó copular con el miembro viril; pero la muchacha se escudó enviando a una esclava en su lugar. Tarquecio, no bien tuvo conocimiento del engaño, enojése y condenó a ambas a muerte; pero Vesta, apareciéndosele en sueños, le prohibió que las matara […] Cuando la sierva engendró dos gemelos de aquel falo, Tarquecio los confió a un tal Teracio, con la orden de darles muerte. Este se los llevó cerca del río y allí los abandonó; entonces, una loba los amamantó y aves de todas las especies les llevaban pequeñas porciones de comida y alimentaban a los recién nacidos, hasta que un pastor, al verlos, maravillóse ante su contemplación y, aproximándose valerosamente, tomó consigo a los niños. De este modo se salvaron y, cuando hubieron crecido, se enfrentaron a Tarquecio y lo vencieron[23].

Extraña ciudad, esta Roma, donde se narraba, al menos hasta una cierta época, sobre esos míticos fundadores, nacidos no ya de estirpe divina —como hubiese sido lo natural y previsible—, sino de una esclava.

La particular relación de los romanos con la esclavitud no pasaba inadvertida a los extranjeros. A los griegos les impresionó. En otro documento famoso, la carta (epigráfica) escrita por el rey Filipo IV de Macedonia, en el 214 a. C., a los habitantes de Larisa[24], la parte griega planteaba el asunto con evidente admiración. De esta manera, el ejemplo romano era señalado como modelo.

Justamente obsesionado por los problemas de la *oliganthropia* («escasez de hombres») que afligían a las *poleis*

griegas, el soberano quería convencer a los habitantes de Larisa de que acogieran como ciudadanos a los metecos (los extranjeros residentes). Pensad en los romanos, escribía Filipo, que conceden la ciudadanía incluso a los esclavos: «Una vez liberados, los acogen en el seno de la ciudadanía y les hacen partícipes de las magistraturas; de este modo no solo han engrandecido su patria, sino que también han fundado cerca de setenta colonias». Pasemos por alto las imprecisiones (en realidad, eran los hijos de los libertos quienes obtenían las magistraturas y no los propios libertos; en cuanto a las colonias, en el 214 a. C. estas eran bastante menos de setenta); lo que cuenta de verdad es el reconocimiento de una especificidad romana, contemplada como un factor de vitalidad y de poderío, y la relación entre esta especificidad y la asimilación, dúctil y abierta, de extranjeros y de esclavos.

Siguiendo el ejemplo de Filipo V, los historiadores modernos han insistido a menudo en la contraposición entre «generosidad» romana en materia de ciudadanía y «avaricia» griega. La *polis* romana fue mucho más abierta que la *polis* griega, y en esta diversidad residiría el secreto del éxito de la una y el fracaso de la otra. De hecho, existen algunos datos: en Grecia, solo la asamblea de los ciudadanos podía crear nuevos ciudadanos. Se trataba de un procedimiento complejo y difícil, que implicaba un «derecho soberano» de la ciudad, en virtud del cual no se admitían votos delegados ni a los magistrados ni, mucho menos, a los particulares. El escenario romano es totalmente distinto. Aquí el magistrado —tanto si se trataba del censor que examinaba la *petitio vicitatis* de un latino, como del magistrado que regulaba los procedimientos de fundación de una colonia romana, o bien del general que quería recompensar a los soldados especialmente merecedores de un premio— actuaba fuera del control

institucional del pueblo. Pero, en el caso romano, era todavía más impresionante la iniciativa del *dominus* concreto: su voluntad, acompañada de un ritual simple y de la aprobación formal del magistrado, bastaba para liberar a un esclavo y para convertirlo en ciudadano. En otras palabras, el ciudadano creaba al ciudadano.

¿Cabe extraer de esta contraposición entre rigidez y ductilidad, entre cerrazón y osmosis, consideraciones globales acerca de la historia de Roma, y definir un «estilo» de la historia de Roma, como ya hiciera el emperador Claudio?

Hay quien ha reaccionado con energía contra la licitud de este planteamiento. En un conocido trabajo, Ph. Gauthier ha sostenido la necesidad de reconducir estas consideraciones desde los perfiles generales a los contextos políticos; ha recordado que la ciudad romana era «permeable» cuando se trataba de conceder individualmente la ciudadanía, pero ya no lo era cuando se trataba de introducir comunidades enteras: en este caso, se precisaba un voto de los comicios, y las decisiones positivas eran más bien raras. La aparente contradicción se explica por el hecho de que mientras el individuo concreto se diluía, aislado, en la marea del cuerpo electoral, las comunidades agregadas, en cuento tales, debían constituirse, electoralmente, en nuevas tribus, con la posibilidad de modificar los equilibrios políticos preexistentes[25]. Mientras que la *politeia* griega es la integración en una comunidad política, soberana, a cuyas decisiones se asocia el nuevo miembro, la ciudadanía romana vale sobre todo para los derechos civiles, desde el momento en que cada ciudadano normal, al margen de los vínculos de clientela, no cuenta nada. «Sometido a las leyes de la ciudad y protegido por ellas, en condiciones de acceder a los tribunales como acusador o defensor, el liberto griego es, en cuanto sujeto de derecho, poco inferior al ciudadano. Y, desde este

punto de vista, está en una situación comparable a la del liberto romano. Políticamente, no cuenta nada; pero si un día se convierte en ciudadano lo será plenamente. El liberto romano es inscrito inmediatamente en el número de los *cives*; pero esta promoción solo tendrá significado político si va seguida del triunfo social[26]». En Roma, solamente los miembros de la aristocracia senatorial, apoyados en la riqueza, en el prestigio y en las clientelas, serían plenamente ciudadanos en el sentido griego de la expresión.

Las referencias al contexto, sobre todo cuando (como en este caso) se formulan con una constante atención a las categorías, son siempre importantes. Incluso las observaciones de Gauthier resultan paradójicamente válidas, más por lo que contienen de «formalización» que por la invitación a no perder de vista las situaciones históricas concretas. Y, si bien es cierto que muchos historiadores modernos se han equivocado al seguir al rey Filipo V en su reproche a las *poleis* griegas de no ser aquello que no querían y no podían ser —es decir, Roma—, es igualmente cierto que la contraposición entre la «avaricia» griega y la «generosidad» romana no es otra cosa que un noble razonamiento histórico (por analogía o por diferencia) sobre dos destinos políticos distintos. En cuanto tal, esta contraposición debe tener en cuenta la excepcional duración de la *polis* romana, su capacidad para superar las pruebas externas y, principalmente, las internas, y su permanente renovación (en ciertos casos, su transfiguración) a través de las tempestades, de las guerras civiles y de las crisis políticas. Desde esta perspectiva, no puede olvidarse en absoluto el valor de los cambios ideológicos o, mejor, psicológicos, contenidos en la oportunidad, ofrecida teóricamente a todos, de acceder al pleno goce de los derechos políticos que implicaba el derecho de ciudadanía, a las ventajas sociales que de ello podían

derivarse y a los cargos públicos[27]. La política no estriba tan solo en el pleno ejercicio de los derechos políticos, poseídos teóricamente en igual medida por todos los ciudadanos (modelo, por otra parte, que no existía en su estado puro ni siquiera en la más democrática de las potéis griegas); la política también es entendimiento colectivo y estabilidad en ese consenso, participación emotiva y esperanza. No cabe duda de que el éxito romano le debe mucho también a esta componente psicológica: de la misma manera que no tenemos que esforzarnos demasiado en imaginar la desesperación de Espartaco y de sus seguidores y para comprender la cruel eficacia de las medidas represivas previstas por la ley romana (un ejemplo formidable de ello es el senadoconsulto silaniano)[28], tampoco resulta difícil intuir la participación de un esclavo que sabe que —por la simple decisión del amo— puede obtener la libertad y, con ella, la asignación del fúlgido título de ciudadano romano. Por lo demás, el hecho de que esta oportunidad no era solo teórica se puede confirmar de mil maneras. ¿Cómo no dar crédito a Tácito cuando habla de los libertos como categoría ampliamente difundida y extendida (*late fusum corpus*) hasta tal punto que de ella procedían numerosos senadores y caballeros[29]?. La historia romana está llena de esta mezcla de dominio violento y de ductilidad, de sentido profundo e inflexible del *imperium* y talento en la elección de soluciones elásticas. Basta pensar en una estructura fundamental de la sociedad romana como el terrible poder del *paterfamilias*, al que puede considerársele, en abstracto, como factor de rigidez y de inmovilidad; pero el *paterfamilias*, que tiene autonomía para liberar al esclavo y que crea al ciudadano, es al mismo tiempo un factor de osmosis y de ductilidad. En el plano propiamente histórico, las ejemplificaciones podrían ser infinitas, pero será suficiente con recordar la más dramática de todas: aquella terrible y

extraña «guerra social» al término de la cual los derrotados obtuvieron todo aquello por lo que habían combatido[30].

El único modo de llegar al «hombre romano» es definir un «estilo» de la historia romana. Pero a nadie pasará inadvertido que se trata siempre de una opción; otras podrían competir con esta.

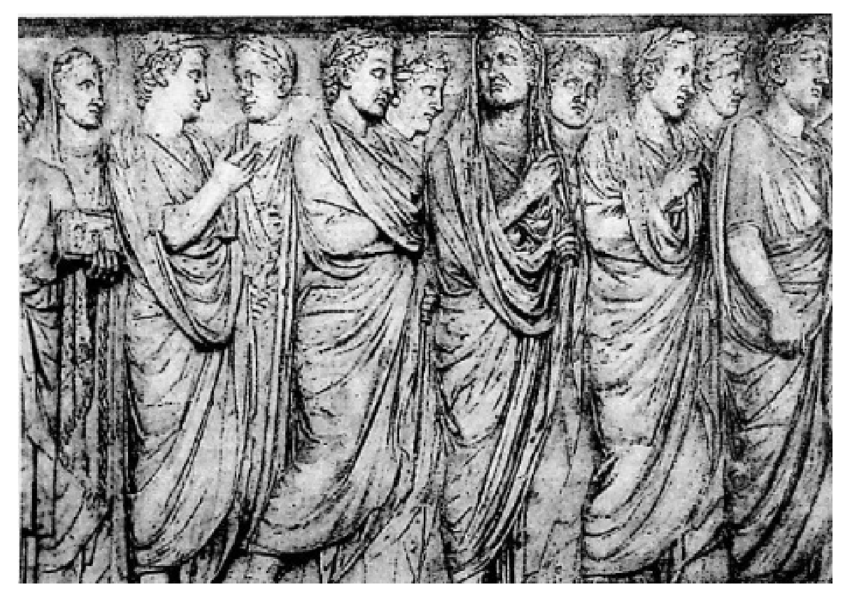
AE	L'Année épigraphique
BGU	Aegyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
FHG	Fragmenta Historicorum Graecorum (C. Müller)
FIRA	Fontes Iuris Romani Antejustiniani
IGRR	Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes
ILAlg	lnscripcions latines de l'Algerie
ILLEP	Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae
ILS	Inscriptiones Latinae Selectae
IRT	The Inscriptions of Román Tripolitania
P. Bad.	Veróffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen
P. Dura	C. Br. Welles - R. O. Fink - J. Fr. Gilliam, The Parchments and Papyri (The Excavations at Dura-Europos. Final Report. V 1), New Haven, 1959.
PG	Patrología Graeca
P. Hamb.	Griechische Papyrusurkunden der Hamburger Staats-und Universitatsbibliothek
PIR	Prosopographia Imperii Romani
PL	Patrología Latina
P. Mich.	Papyri in the University of Michigan Collection. Miscellaneous Papyri
P. Oxy.	The Oxyrhynchus Papyri
P. Princ.	Papyri in the Princeton University Collections
P. Yale	Yale Papyri in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library

	Manuscript Library
P. Wisconsin	The Wisconsin Papyri
RMR	R. O. Fink, Román Military Records on Papyrus, Princeton, 1971.
Sel. Pap.	A. S. Hunt - C. C. Edgar, Select Papyri, Londres, 1956
Syll.	Sylloge Inscriptionum Graecarum

Capítulo primero

EL CIUDADANO Y EL POLÍTICO

Claude Nicolet



Cortejo de senadores dirigiéndose a una ceremonia.

«El mundo está vacío después de los romanos»; el grito de desaliento de Saint-Just traduce, a su modo, la nostalgia ya expresada por Rousseau; Esparta y, sobre todo, la «Roma republicana» representan en la historia el último y quizá el único ejemplo de organización ciudadana. Dando la espalda a la modernidad, Rousseau había intentado, en el *Contrato Social*, identificar y fundamentar las condiciones de toda «sociedad civil». Pero solo concebía esta última perfeccionándose, completándose en un contrato *político* que transformaba a cualquier hombre en ciudadano, o más exactamente, que definía a la Humanidad por medio de la ciudadanía: no hay más hombre verdadero que aquel que es también ciudadano, así como no hay más pueblo verdadero que el que es libre y soberano. Pero estos principios, que en cierto modo debieran fundamentar el futuro, están en realidad, para Rousseau, sumidos en un pasado casi inaccesible y sin duda cumplido: la edad de oro de la ciudad se quedó detrás nuestro, a orillas del Eurotas y del Tíber.

En cierto modo, los modernos no hicieron más que perpetuar esta nostalgia retrospectiva. La República romana no ha dejado de fascinar a los historiadores y de rondar el subconsciente colectivo. Fascinación, en primer lugar, por el éxito: sus legionarios, generales, funcionarios y colonos supieron conquistar, pacificar y unificar un gigantesco espacio —un tercio del «mundo conocido» por los antiguos— y su huella ha sido, en lo esencial, la matriz de la Europa moderna. Imagen de grandeza de una «república imperial», que a fin de cuentas repercute sobre cada uno de sus «ciudadanos». Pero esta grandeza de la «Roma republicana», quizá no es solamente conquistadora. Reside también, para los modernos, en el hecho de que la historia interna del pueblo romano describa, quizá de modo ejemplar y único, todas las hipóstasis posibles de la política: el nacimiento de

una comunidad, la organización de los poderes necesarios en una ciudad, la conquista de la igualdad de derechos por parte del pueblo en contra de los «grandes», las reivindicaciones de libertad contra la opresión; pero también, por supuesto, las grandes cuestiones sociales (tal como aún no se decía entonces): la pobreza, las deudas, la «ley agraria», los «auxilios públicos». Y cuando a fines del siglo XVIII, la aurora de la libertad parece introducir de nuevo en el mundo moderno estos antiguos procesos, siguen temiéndose las mismas desviaciones del modelo romano: las revoluciones son como guerras civiles, y Robespierre está de acuerdo con Catalina II al predecir: «César vendrá». En suma, tanto en su grandeza como en su depravación, Roma es el modelo admirado o temido. Ofrece a la Humanidad la panoplia completa del ciudadano.

¿Habrá que sorprenderse ante esta obsesión? Nuestros antepasados eran, en este punto, las victimas aquiescentes de una tradición escolar y moralizante que, a fin de cuentas, se remontaba a la propia Antigüedad. Leyendo a Cicerón, a Tito Livio, a Plutarco o incluso a Tácito, se habían hecho una idea de la Grecia y la Roma clásicas. Mas estos autores (de los cuales, por lo demás, solo se conservan, precisamente, los pasajes más reputados) eran todos, en definitiva, autores «escolares». Directa o indirectamente, escribían para exaltar una imagen ejemplar, quizá embellecida, de las horas doradas de la ciudad. Un mundo donde prevalece la virtud cívica y militar, ya sea mostrada en plena acción, en la edad de oro de la República conquistadora, o como una punzante añoranza bajo los emperadores desnaturalizados; el civismo, incluso negativo, está también presente en Tácito o en Suetonio.

El asunto, efectivamente, parece claro: los romanos, tanto bajo la República como bajo el Imperio, son pues ciudadanos. Humildes o «potentes», gobernados por asambleas, por

magistrados anuales y por un Senado, o por un emperador vitalicio (a cuyo lado, por lo demás, subsisten estos últimos), ninguna duda es posible: cualquier romano es ciudadano y cualquiera que posea o adquiera el «derecho de ciudad», la «ciudadanía romana» es, de hecho, romano. En cuanto al «pueblo romano», no ha sido nunca otra cosa más que la totalidad extensiva de todos los ciudadanos romanos. No hay en Roma, en el interior del «pueblo», distinción entre los que disfrutarían del derecho de ciudad y los que estarían desprovistos de este. La ciudad romana es, en principio, unitaria.

¿Estaríamos, por lo tanto, ante una sorprendente anticipación de la situación (teórica) de los Estados modernos surgidos de los «principios» de 1789, en los que hay una adecuación casi perfecta entre nacionalidad y ciudadanía; en donde toda la población, sin más restricciones que el sexo y la edad, goza, en principio, del mismo derecho civil, está regida por el mismo derecho criminal y, en fin, participa igualmente en los derechos políticos? Algunos lo han sostenido, y de un modo tanto más legítimo como que, en efecto, como he dicho, los fundadores de las libertades modernas (entre otros, los jacobinos franceses) se lanzaban, en cierto modo, a la reconquista de una Antigüedad perdida. Sin embargo, la afirmación es problemática, ya que hay que matizarla en gran medida recordando ciertos datos particulares.

En primer lugar, el problema del número de ciudadanos en relación a la población total. Con la salvedad de una desigualdad jurídica fundamental (cfr. arriba), puede admitirse, en efecto, que en los orígenes de la República, cuando Roma aún no dominaba ni siquiera el Lacio, prácticamente solo había en su territorio esclavos (carentes de derechos) y hombres libres, todos ciudadanos. Sin duda puede señalarse de inmediato un rasgo fundamental de la

ciudad romana: los libertos entran en ella con pleno derecho y gozan, en principio, de todos los derechos civiles e incluso de algunos derechos políticos. Ello no impide que esta coincidencia entre «pueblo» y «población», entre el cuerpo ciudadano y el conjunto de lo que podemos llamar romanos, deja de existir desde fines del siglo IV, es decir, desde que Roma sale a la conquista de Italia. Esta última finaliza en 272 a. C., y une desde entonces bajo la misma soberanía (la de Roma) a poblaciones de importancia y estatus desiguales. Por una parte, romanos (que ciertamente no eran todos descendientes de los antiguos habitantes de la ciudad) que son ciudadanos de pleno derecho (*optimo iure*). Por otra parte, los itálicos que, integrantes de la «alianza» romana (*symmachia*) a menudo en contra de su voluntad, son, en ciertos aspectos, asimilables a los romanos (para todo aquello que concierna a las obligaciones militares y fiscales), pero que, en otros aspectos, se diferencian: en primer lugar, por su no participación en la soberanía (las decisiones comunes les son impuestas unilateralmente), y luego, es cierto, por una gran autonomía local, por derechos privados e instituciones diferentes de las de Roma. Por lo tanto, si consideramos esta alianza como un todo homogéneo (después de todo, a pesar de las defecciones, resistió a las tentativas de secesión en tiempos de la guerra de Aníbal), que, a su vez, va a emprender en su propio beneficio la conquista del mundo, debemos considerar inmediatamente que el grupo de ciudadanos de pleno derecho no representa más que una parte pronto minoritaria de la población total. Es, pues, a las cifras de esta a las que hay que referir las cifras llegadas a nosotros, por medio de los censos romanos, que, incompletos o a veces dudosamente transmitidos por los textos, son la única base sólida de nuestro conocimiento sobre la demografía antigua: varían de los 165 000 hacia 340 a. C., a los 270 000 a

principios de la segunda guerra púnica, 325 000 hacia el 150, 395 000 hacia 115 a. C. En primer lugar, estas cifras, en aquella época, estaban lejos de representar la totalidad de los grupos de «*cives romani*»: no se trata de hecho más que de varones adultos y movilizables, lo cual excluye seguramente a las mujeres y a los niños, tal vez también a los ancianos (pero esto no es seguro, ya que estos últimos nunca fueron excluidos del todo de las funciones políticas), y tal vez también, según los momentos, a los más pobres de los ciudadanos. La población civil (ancianos, mujeres y niños incluidos) es pues, realmente, tres o cuatro veces más numerosa. Pero a su lado hay una muchedumbre de «latinos y aliados» itálicos, que bien residen en las ciudades o territorios que no son formalmente los de los ciudadanos o han emigrado a Roma o a los municipios o colonias romanas. Señalemos, por lo demás, que en el interior mismo de las comunidades «autónomas» de latinos o de aliados, una minoría siempre creciente de la población recibe a su vez el derecho de ciudadanía romana, en calidad de privilegio obtenido a título individual o incluso (para los latinos) automáticamente por el ejercicio de las magistraturas. Es por ello que la ciudadanía romana para estas poblaciones no representa ya la condición igualitaria de todos, sino que, por el contrario, define un estatus jurídico privilegiado (desde el punto de vista fiscal y político particularmente), por lo tanto, de hecho, de un grupo social. No tenemos más que testimonios indirectos para intentar evaluar la importancia de la población no-romana, y por lo tanto, no-ciudadanos: son las cifras, cuando son conocidas, de los contingentes de tropas auxiliares suministradas, a petición de los romanos, por ella. En números redondos, estos contingentes representan entre la mitad y los dos tercios de las «legiones romanas». Por lo tanto, los itálicos representan, en total, una población al

menos igual a la de los romanos. Pero esta estimación es sin duda inferior a la real, ya que no es seguro que estos últimos hayan hecho recaer tan pesadamente las obligaciones militares sobre sus aliados como sobre sus propios ciudadanos.

Sin embargo, vemos que si se considera la «población» global de la Italia romana, los ciudadanos en época medio-republicana eran solo una minoría. Así seguirá siendo hasta la guerra social de 90-89 a. C., una inmensa guerra de secesión paradójicamente ganada por los vencidos, que obtuvieron de los vencedores lo que no pudieron obtener por las armas. Desde ese momento —aunque el registro y la real integración de la totalidad de la población haya tardado varios decenios en hacerse efectiva— toda la población libre itálica (con excepción de los «extranjeros» de paso, claro) se considera ciudadana. El número de varones adultos alcanzaba sin ninguna duda el millón en 70, la población libre total podía ser tres o cuatro veces mayor.

Con el establecimiento del Imperio, y por unas razones que he intentado demostrar en su momento, los procedimientos y la finalidad del censo se modifican; de ahora en adelante —desde 28 a. C. ya hasta 47 y 73 d. C.— se contabiliza la totalidad de la población ciudadana, viejos, mujeres y niños incluidos, en Roma, en Italia y en las provincias (miembros de las colonias y de los municipios de ciudadanos, indígenas que han recibido el derecho de ciudad en otro lugar). Pasa de algo más de cuatro millones en 28 a. C. a cerca de seis millones en 47 d. C. Pero estas cifras impresionantes (y desorbitadas en relación a las ciudades antiguas) deben ser, para ser correctamente apreciadas, comparadas a las de los habitantes del Imperio, sometidos a la autoridad de Roma y de su emperador —ya pueblen las «provincias del pueblo romano», las «ciudades libres» (que forman allí enclaves teóricamente

independientes) o los reinos clientes. A pesar de la incertidumbre de nuestras fuentes, esta población puede estimarse entre los 50 y 60 millones de habitantes. Se ve pues, una vez más, que —como tres siglos antes en Italia— la población ciudadana solo es una minoría en relación al conjunto de los «súbditos» de Roma: minoría privilegiada (ya veremos en qué), y que, a pesar de la diversidad de sus orígenes y de sus condiciones de vida, puede considerarse como un grupo social, desde cierto punto de vista, y relativamente homogéneo en sí. A lo largo del siglo II d. C., sin embargo, cada vez fueron más numerosos los provinciales «peregrinos» (es decir, desde el punto de vista romano, extranjeros) que fueron naturalizados: y la culminación espectacular de este proceso fue la famosa «constitución antonimian» de 212 d. C. que concedió la ciudadanía romana a todos los habitantes libres del Imperio (salvo a la muy pequeña minoría de los «dediticios»). Nuevamente parecía que todo romano era «ciudadano». Sin embargo, es evidente que estas palabras no pueden tener la misma significación y esta condición, el mismo contenido a lo largo de tan dilatada historia. Ser *civis Romanus* era una cosa en tiempos de la guerra de Aníbal, y otra en época de las guerras civiles, en época de Tiberio o de Caracalla: son estas diferencias las que convienen ser subrayadas. Se manifestarán, como podremos ver, en una esfera muy particular, que es precisamente la de la vida civil y permite, además, definirla: la guerra y la obligación militar, la fiscalidad (y su aspecto positivo, tan importante en la Antigüedad, las donaciones públicas), y las decisiones comunes, el poder y la manera más o menos directa en la que cada uno participa en ello. Este conjunto tan estructurado de complejas relaciones, a fin de cuentas, determina la condición concreta del ejercicio de la

ciudadanía, la comunidad de destino, que une (y a veces divide) al cuerpo de ciudadanos.

Sin embargo, la ciudadanía, más que un modo de vida y, en ciertas épocas, una especie de «oficio», es ante todo, y así será hasta el final, un estatus jurídico: el latín lo llama *ius*. Es el mismo *ius* por excelencia que, aplicado a todos por igual, se llamará *ius civile*, «derecho de los ciudadanos», pero no olvidemos que, en latín, este adjetivo significará al final ya no las obligaciones o ventajas políticas, sino, simplemente, el derecho privado y el derecho penal. A fin de cuentas, el derecho de ciudad romana significa ante todo que todos aquellos que lo poseen podrán regular sus relaciones personales, familiares, patrimoniales y comerciales —y juzgar sus litigios o delitos— según el derecho común. Este es también el ideal de la ciudad antigua: Platón y Aristóteles lo habían expresado en términos filosóficos que Cicerón había recogido aplicándolos sin dificultad alguna al caso de Roma. La igualdad ante la ley es pues, aparentemente, la base (e incluso el objetivo) de esta forma de asociación, entre otros (pero, en todo caso, la más amplia de todas), que es la ciudad. La igualdad ante la ley no quiere decir, lógicamente, que todos tienen la misma condición y que todos tienen los *mismos* derechos: hay diferencias inevitables, ya sean de tipo natural o de fortuna; la ciudad, comunidad de derecho, se adapta muy bien a ello. Pero las desigualdades, en un principio, no tienen que ver con la esfera de las relaciones privadas: matrimonio, familia, relaciones con los hijos, herencia; además, no intervienen en los delitos (salvo que tengan una consecuencia política, lógicamente), así que el *ius civile* puede desarrollarse en sucesivas etapas, que aunque preservando los *iura* de cada uno, sin embargo tiende hacia lo universal. Esta es la majestuosa historia del derecho romano «clásico» que parece describirnos el conjunto de nuestra

tradición, desde Cicerón hasta Pomponio, pasando por Tito Livio, Tácito o el emperador Tiberio: Roma o el «Estado de derecho». Esta marcha hacia una igualdad jurídica siempre más racional, es en parte, sin embargo, una ilusión. La igualdad jurídica de los ciudadanos, que no existió nunca, como veremos, ni en el terreno político ni en el «cívico», solo duró, en el terreno privado, poco tiempo; hasta inicios del siglo III a. C., plebeyos y patricios estaban aún separados por fuertes prohibiciones; en materia procesal, el derecho medio-republicano conoce todavía grandes desigualdades según si el justiciable era un «*asiduus*» o un «*proletarius*». El período más igualitario es (normalmente) el último siglo de la República, donde, por ejemplo, las obligaciones de los libertos quedaron bastante atenuadas. Pero con el advenimiento del Imperio se produce una fuerte reacción que no hará más que acentuarse: la desigualdad, de hecho, se convirtió en el principio de la organización política y social, estructurada en torno a la jerarquía de los *ordines*, y, lo que es más grave, se extiende incluso al terreno del derecho privado y penal. Los senadores, los caballeros, cuyo estatus llega a ser oficialmente hereditario, tienen un derecho matrimonial y testamentario especial. Pero es más, privilegios jurisdiccionales (ser juzgados por el Senado, por ejemplo); pronto, privilegios procesales (la exención de la tortura, introducida para los plebeyos desde Augusto), y, al fin, un derecho penal diferente del de los humillares. Desde el siglo II d. C. inmunidades y penas quedan suavizadas para los *honestiores*, cargas y penas más duras para los *humiliores* hacen que se nos derrumbe la imagen de edificio unitario de la ciudadanía, dibujando al menos dos clases cuyos derechos son tan desiguales que además se harán hereditarios. El *ius civile* ya no es el *aequum ius*.

Comunidad de derecho, sí, pero para los antiguos la «ciudad» era concebida rara vez como una abstracción trascendente. Es también, y ante todo, una comunidad de intereses. «*Res publica*», dice Cicerón, es «*res populi*», y *res*, en este caso, tiene una significación abstracta y a la vez concreta: los bienes comunes, los intereses comunes de todos los ciudadanos en su conjunto. Filósofos como Platón (sin paradojas) habían podido asignar a la constitución de las ciudades el elevado objetivo de hacer no solo más «feliz» (más protegido, más rico) a cada uno de sus asociados, sino también «mejor», gracias al hecho mismo de la asociación. Lógicamente, era otra forma de decir que de la «asociación», del «contrato» social y político inicial nace una naturaleza «moral» del hombre, ya que habrá que ponerse de acuerdo, al menos implícitamente, sobre una jerarquía de fines y medios. Es decir, que la coacción necesariamente ejercida por la ciudad (sociedad) sobre sus miembros no puede expresarse por la fuerza pura, que da por sentado una interiorización de la violencia en cada individuo, un esfuerzo sobre sí mismo. Naturalmente, todo esto era profundamente cierto. Pero la mayor parte de los ciudadanos vivía, día a día, de otro modo muy diferente su vida colectiva. Lo que sobre todo les llamaba la atención eran las evidentes ventajas que su asociación les reportaba: la protección cotidiana de una comunidad que garantizaba a cada uno y a todos, por medio de las instituciones y el derecho, la seguridad de su persona y de sus propiedades (Cic., *Off*., II, 73); la acumulación de riquezas y de comodidades que las relaciones comerciales permitían, los mercados organizados, las fiestas y las ferias, los puertos. Los bienes comunes que pertenecían a todos —un puente, un río, un litoral, los pastos, las minas—, cuya racional explotación debía bastar, en principio, para subvenir a los gastos que normalmente acarrea la organización de la comunidad:

asegurar el culto a los dioses (estos últimos, además, tienen sus propios bienes); construir edificios y lugares públicos, asumir las tareas de gestión, finanzas o de otro tipo, que necesitaban empleados y salarios. Así es, a fin de cuentas, el ideal, muy prosaico, que intenta realizar como puede este organismo modesto que es la ciudad. De hecho, este antiguo «querer vivir juntos» es sobre todo un «querer vivir mejor» en un tranquilo equilibrio.

Estas son las ventajas de la constitución de ciudades que cada ciudadano puede constatar diariamente y a las que puede pretender. Concebida desde este punto de vista utilitario, la vida civil es, en resumen, una asociación natural, que depende de la familia porque agrupa a los hombres de un origen más o menos común, y de la sociedad comercial (uno de los significados del término *societas*) en la cual el descuento de las aportaciones y beneficios de cada uno es la regla ordinaria. Toda ciudad, de hecho, está dividida por dos conceptos que no son fácilmente conciliables: la solidaridad instintiva (y a menudo falsa) de un «común origen» (tan fuerte en los griegos) que aspira a menudo a un mítico carácter autóctono, que se plantea oponiéndose «a los demás», por una parte. Pero, por otra parte, el egoísmo puntilloso de cada «asociado», que se toma el derecho de pesar diariamente las ventajas y los inconvenientes de su participación en los asuntos comunes, y que a fin de cuentas puede siempre contemplar la posibilidad de la ruptura del contrato (si se considera demasiado perjudicado) mediante la emigración, la secesión, o más aún, la «revolución» (la *stasis*) o la guerra civil que, por la violencia, tiende a restablecer el equilibrio amenazado: visión racional, de algún modo jurídica y responsable de un pacto fundamental.

Desde este punto de vista, es obvio que se admita que las grandes ventajas de la vida en común supongan,

naturalmente, algunos sacrificios: son las «cargas» o los «deberes». Esta concepción no solo se encuentra entre los filósofos que hacen la «teoría» (*a priori*, como Platón, o *a posteriori*, como Aristóteles y Cicerón) de la ciudad: las palabras que lo expresan o lo sobrentienden en latín *utilitas, commoda, munus, honores, officia*, aparecen corrientemente en los discursos o en los textos oficiales, hacen parte de la vida diaria. A cambio de todo lo que recibe, cada ciudadano debe, cuando haga falta, responder a la llamada de todos para el mantenimiento o conservación de las «cosas comunes». Por lo tanto, como ciudadano, constantemente es y *a priori* un deudor, y esto bajo tres aspectos fundamentales: debe a todos las prestaciones que atañen (como frecuentemente dicen nuestras fuentes) a su persona, a sus bienes; pero también a algo más inmaterial pero igualmente importante, como son sus «buenos consejos», «sus esclarecedoras opiniones». Además, puede verse que, poco más o menos, estos campos corresponden a la obligación militar, a la obligación fiscal y, en fin, a la deliberación política y al ejercicio de ciertos cargos. Es decir, el ciudadano es, por la naturaleza misma de las cosas, un soldado movilizable, un contribuyente y también un elector y, eventualmente, un candidato a ciertas funciones. Estos tres aspectos de su naturaleza están de hecho enteramente vinculados entre sí, y si solo periódicamente la comunidad recurre a él, esto es virtual en cada momento. No hay ninguna necesidad de tomar una decisión de principios para justificar o crear estos deberes: son anteriores a toda ley, contemporáneos a la misma fundación de la ciudad. Conciernen y obligan a todos los ciudadanos, desde el momento en que entran a la ciudad o cuando la edad se los impone, o si son alógenos, en virtud misma del acto que les confiere la ciudadanía. El principio de todo ello no es negociable: está en su misma naturaleza. Una ciudad es como

un organismo vivo; está amenazada desde el exterior: por lo tanto hay que defenderla; a veces necesita recursos propios: hay que proporcionárselos; debe manifestar su voluntad: hay que expresarla colectivamente; debe actuar: le hacen falta hombres que hablen, manden, cuenten, administren, sirvan el culto, obedezcan. Cada ciudadano debe tanto «como le sea posible y en lo que le concierne» «venir en auxilio» de la colectividad; es decir, responder en cada instante a su llamada. Solo puede sustraerse a ello arriesgándose al exilio o a la secesión: hablaremos de ello más adelante. Indiquemos por ahora que en la mayoría de las ciudades, y en todo caso en la Roma republicana, estas diferentes funciones afectan igualmente —en principio— a todos los ciudadanos. No están, por un lado, los que dan su sangre; por otro, los que dan su dinero, y luego los que mandan o los que obedecen; sino que cada uno según las circunstancias es, si hace falta, soldado, contribuyente; elector o magistrado; cada uno debe saber, como dicen Cicerón y Tito Livio, obedecer y mandar a la vez. Todos deben tomar parte en las decisiones, puesto que estas comprometen al «pueblo», que es la totalidad. No existen en Roma (ni en la mayoría de las ciudades) especializaciones funcionales, desigualdades estructurales «y hereditarias» entre soldados y productores, sacerdotes y dirigentes, contribuyentes y privilegiados, ciudadanos, «activos» o «pasivos», sino que, por el contrario, un concepto unitario exigente —se dice a veces: totalitario— de la vida civil que impone a todos y por tumos cada una de estas funciones. La literatura histórica y política romana (a menudo confundidas, desde Catón y Tácito pasando por Cicerón y Tito Livio) insiste constantemente en los «pasajes», que por ser escolares y retóricos, no dejan de revelar una ideología perfectamente admitida, en esta imposición de la ciudad sobre todos los ciudadanos. Cincinato en el campo investido

como dictador; Decio Mure, el general, «sacrificándose» por su ejército; Espurio Ligustino (LIV. 42, 32-25), dando ejemplo de obediencia ciega a los reclutas militares y del abandono de los derechos adquiridos; senadores, caballeros rivalizando entre si para socorrer al tesoro extinguido durante la guerra de Aníbal; Cicerón predica la modestia, la resignación a los desgraciados candidatos que el sufragio universal ha rechazado —otras tantas ilustraciones de este amor a la patria, de este «desvelo por los asuntos públicos» sin los cuales, se nos dice, ningún estado podría subsistir. Esta estructura coherente era particularmente fuerte en Roma (Polibio, VI, 54).

Esta ciudad «totalitaria» que parece exigir indistintamente todo de todos no es, sin embargo, ni un convento ni, al contrario, una democracia. Porque los antiguos —y en todo caso, bastante claramente, los romanos— están convencidos de que la imposición física o moral no lo puede todo. Por exigente que sea, una ciudad no podría obtenerlo todo, siempre y por parte de todos, hasta el sacrificio supremo, si no obtiene una adhesión racional que venga en primer lugar del propio interés de cada uno. En la vida en común hay inmensas ventajas, pero también inconvenientes, peligros y cargas. Asimismo, en el derecho privado, los juristas griegos y romanos reprueban los «contratos leoninos» donde todas las ventajas están en un solo lado, y todos los inconvenientes, de otro —por ello, este tipo de contrato debe excluirse de la ciudad. Puede inculcarse a los ciudadanos una moral colectiva que se les da desde la infancia y, ante todo, en la familia, espíritu cívico, sacrificio y resignación, en la medida en que sea posible: si la carga es demasiado pesada, y si está mal repartida, el lazo terminará por romperse. El problema fundamental de la ciudad es, pues, el del reparto de cargas y de ventajas. Reparto entre los dos balances: las ventajas deben

ser, por principio, superiores a las cargas. Reparto de tiempo: deben turnarse (las cargas, particularmente, no deben ser ni definitivas ni permanentes). Reparto, en fin, entre los ciudadanos: no siempre los mismos, no siempre las cargas para unos, todas las ventajas para los demás.

Estos principios muy empíricos (y realistas, si no cínicos) son los de *todas las ciudades*. Platón, Aristóteles, Teófrastes o Dicearco los habían teorizado y discutido; inspiran una «opinión común» que vemos aparecer en el lenguaje de los decretos, en las inscripciones. Pero en ninguna parte esta teoría aparece más claramente que en Roma. Y es que los romanos han conservado unas instituciones arcaicas durante mucho más tiempo que la mayoría de las ciudades griegas; fueron conscientes de que poseían un sistema de organización cívica muy coherente y estructurado, cuyo fin supremo era, precisamente, ante sus ojos, introducir un equilibrio tan perfecto como fuera posible en este reparto de las ventajas e inconvenientes de los cargos y de los honores. Este sistema se basa por completo en una operación de recuento y de reparto de los ciudadanos (*descriptio*) que la ciudad efectúa periódicamente y que se llama *census*. Una vez más, todas las ciudades antiguas, incluso las más «democráticas», conocían el *census τμγηα* y son más o menos censitarias o timocráticas. Ninguna lo será durante tanto tiempo y tan plenamente como Roma. Los romanos atribuyen la invención del *census* a uno de sus últimos reyes. Servio Tullio, y sitúan su introducción, pues, en los orígenes de la República. Se trata, pues, en primer lugar, de contar exactamente a todos los ciudadanos; pero digo bien, los ciudadanos, es decir, aquellos que pueden ser movilizables en caso de guerra, que pagan sus impuestos, que participan en las decisiones y en la acción. Por lo tanto, solo los varones adultos. El resto de la población no aparece más que alrededor de estas «cabezas útiles», para mejor definir a

cada uno. Pero lo que también lo definía es —aparte de su nombre, eminentemente significativo que habla de sus orígenes y define claramente su estatus— un conjunto de datos que se refieren a la edad, al origen local o familiar, al mérito, pero también y sobre todo al patrimonio; en una palabra, a la riqueza. Teniendo en cuenta estos diferentes criterios (que solo reflejan la opinión común de todos sobre cada uno), los magistrados encargados del *census* van a repartir a todos los ciudadanos según este sistema (*ratio*) que les asignará un lugar concreto en un orden riguroso y jerárquico. Ahora bien, este lugar es esencial, cada uno deberá conocerlo y reclamarlo, ya que es el único que va a determinar el papel exacto que tendrá que interpretar en el teatro de la vida ciudadana: su rango y sus deberes en el ejército, el montante de sus contribuciones eventuales, pero también (y es propio de Roma) sus derechos a participar en las deliberaciones políticas y a acceder a sus grados y a los «honores» de la ciudad. En fin, vemos que de esta asignación a un lugar determinado en un vasto sistema de órdenes, clases, tribus, centurias, dependerá en gran medida la condición de cada uno, su verdadera existencia concreta. En resumen, si la participación en la ciudad, en el plano más general, hace del hombre natural un sujeto de derecho en la reciprocidad (*civis* también quiere decir «conciudadano»), y lo llama a una especie de vida jurídica abstracta, es solo después de la periódica operación del *census* que recibe como si fuera su verdadera vida, y que recibe oficialmente, por una proclama que compromete a toda la ciudad. Porque esta clasificación comporta, además, para algunos una especie de reprobación y de elogio; el magistrado, para recompensar o castigar, siempre tendrá el derecho a modificar los datos y privilegiar o perjudicar a alguien. Los papeles se fijan de antemano, pero en última instancia pertenece a la opinión

pública, es decir, al Estado, proclamarlos y hacerlos representar.

Los ciudadanos interpretarán estos papeles reagrupados en categorías intermedias, sub-unidades de la ciudad, si se quiere, donde se manifestarán de modo imponente las solidaridades reales de la vida colectiva. Colocados empíricamente en su lugar y por estratos sucesivos en el curso de la historia, estas sub-unidades van a ocupar, en la organización social y política, un lugar esencial. A través de sus filtros y su nivel se desarrollará la obra «civil», y al contrario, va a definirse y modelarse a su vez el estatus de cada uno, lo que en latín se llama *condictio* o *dignitas*. Hasta el Bajo Imperio, a través de los diversos sistemas económicos y sociales, esta estructura en su totalidad basada en el Estado y hecha para él, prevalecerá sobre todas las demás formas de diferenciación; la sociedad romana es y quedará como una sociedad política.

No basta con hablar de jerarquía —lo que supone unos primeros y unos últimos, unos gobernantes y unos gobernados—; hay que comprender sobre lo que se basa. Describiendo, aunque de un modo anacrónico e ideal, el «sistema censitario» atribuido a Servio Tullio, que les parece estar todavía en vigor en su propia época, Cicerón, Dionisio de Halicarnaso y Tito Livio (derivando de una fuente común) ilustran con todo éxito el principio filosófico de la «igualdad geométrica». Se trata de equilibrar lo mejor que se pueda (como en el intercambio comercial ideal) las cargas y los deberes de cada uno, teniendo en cuenta todo lo que le caracteriza: la libertad y la «pureza» de su «raza» (= su familia), su edad, sus aptitudes físicas y morales, sus propiedades y su fortuna, eventualmente su descendencia. Habrá pues, dentro de la ciudad, unas «tribus» que son a la vez marcos territoriales (una propiedad está «en tal tribu») y

humanos, ya que los individuos y las familias también se reagrupan allí, según su origen o según la voluntad del legislador o del magistrado. También habrá clases censitarias que reagrupan a todos aquellos que tienen un patrimonio comprendido entre tal y tal valor. Dentro de las clases, cuyos efectivos son muy desiguales (los pobres son mucho más numerosos que los ricos), los hombres se reparten en cierto número de «centurias» según su edad (es decir, según un criterio militar). Las mismas clases censitarias además (al final serán cinco) determinan a su vez, en origen (lo cual durará hasta la segunda guerra púnica), el armamento y por lo tanto el lugar y Ja función de cada uno en el campo de batalla. Entre los ricos, por ejemplo, los más ricos (y los «mejores») tienen una vocación para servir a caballo: las 18 «centurias» de caballeros se añaden, pues, a las 176 «centurias» desoldados de infantería (y de «obreros»). Hubo en cierta época una evidente relación entre el número de estas 195 centurias y los efectivos de la legión (la «*legio*») efectivamente reclutada. Pero esta relación desaparece rápidamente: ya que, de todos modos, vemos que se llega claramente a unas unidades que, aunque llevan el mismo nombre, son de dimensiones muy variables; Cicerón asegura que hay más gente en la última centuria «sin clasificación» compuesta por los *proletarii* que en todas las demás: ¡más de la mitad de los ciudadanos, por lo tanto, en un 1/195 del total de las centurias! No podemos entenderlo; mientras no veamos que se trata, de hecho, de un marco de reclutamiento, de percepción del impuesto y también de voto. Es por todo ello que los efectivos son tan desiguales —ya que la igualdad de prestaciones es el resultado final, no la situación inicial. Cada centuria, en resumen, debe proveer el mismo número de hombres, la misma fracción del impuesto total, y dar una opinión que cuente por un «voto». Los ricos eran mucho menos numerosos en sus centurias que

los pobres: se ve inmediatamente que su contribución (en sangre y en dinero) será mayor y más frecuente. Pero, inversamente, el sistema de centurias es también (y lo será durante mucho tiempo) un sistema político «comicial». Es por ello que las centurias de los ricos son más numerosas que las de los pobres: la primera clase y los caballeros tienen en ellas la mayoría (98 centurias sobre 193, 88 en el sistema modificado en el siglo II). Se ve, pues, que todo está admirablemente combinado a ojos de los romanos para que las cargas militares y fiscales recaigan en efecto sobre los más ricos, los poderosos, los «bien nacidos»: y es que no son buenos soldados y leales contribuyentes si no son los que tienen algo que defender en la ciudad. Pero, por el contrario, y en compensación (ya que, de otro modo, la tensión sería insoportable), estos mismos ricos tienen en las asambleas donde se vota (para las elecciones, las leyes o los juicios) una influencia preeminente. Nadie, en principio, queda excluido de ningún deber o de alguna ventaja: si se moviliza más a menudo y más fácilmente a los ricos, se puede recurrir en casos de urgencia a las últimas clases, a los proletarios (e incluso, como se ve durante la segunda guerra púnica, a los esclavos voluntarios, comprados por el Estado, y que solo más tarde serán manumitidos o condenados). Asimismo, en lo que concierne a las contribuciones, los pobres, a veces dispensados de hecho, no lo son de derecho: se ve también durante las guerras púnicas. En cuanto al voto, la presencia de una centuria de proletarios salva las apariencias y los principios: «nadie está jurídicamente excluido del sufragio», dice Cicerón (*De Rep*. II, 40), lo cual sería tiránico; pero la «muchedumbre» no tiene influencia real, lo cual sería peligroso.

He aquí los principios. La práctica, evolucionando durante varios siglos de historia, es lógicamente bastante diferente.

Toda apresurada generalización (o si se quiere, todo retrato existencial de un «ciudadano romano tipo») es doblemente peligrosa: por un lado, a causa de los profundos cambios según épocas y lugares, y de la degradación y desintegración del sistema teórico en los siglos II y I a. C., que conducirán, al final, al paso de la República al Imperio. Y por otro lado, porque el sistema mismo, como veremos, era de hecho diferenciador y desigualador, porque desembocaba en unas cargas y unos beneficios reducidos para unos, acumulativos, por el contrario, para los demás, al menos antes de que unas instituciones «populares» vengan a corregir, en cierto modo, este desequilibrio. Recordemos rápidamente, desde este punto de vista, los tres campos esenciales de la vida cotidiana.

El ámbito militar. Este no es el lugar, por falta de espacio, para examinar detalladamente el papel militar de los ciudadanos romanos; sin embargo, tal como sabemos, es el principal. Y también son las necesidades y las consecuencias de las conquistas, particularmente el reclutamiento de los soldados, las que han sumido a la República en una crisis de donde, a fin de cuentas, surgieron un nuevo ejército y una monarquía militar. Sin embargo, debemos recordar, a grandes rasgos, esta evolución e insistir en ciertos datos globales. El ejército romano es, pues, en origen —y hasta principios del siglo II a. C.— una milicia ciudadana reclutada anualmente para una determinada campaña y, a ser posible, licenciada posteriormente. El soldado cobra una soldada que no es un salario, sino una indemnización, cuyo montante queda asegurado por la leva de un *tributum*, impuesto directo sobre la fortuna, pagado por los movilizables (y, evidentemente, por los más ricos); impuesto que también es circunstancial, no permanente e incluso, si el botín lo permite, ¡reembolsable! Estamos ante un sistema simple, muy estructurado y económico. Recordemos que en principio se

llamaba a la lucha, prioritariamente, a los más ricos. El primer golpe dado a este sistema fue la guerra de Aníbal; los desastres que marcaron sus inicios, las duras y lejanas campañas que siguieron, tuvieron en primer lugar unas consecuencias demográficas sobre las que nunca se insistirá demasiado; el 13 por 100 de la población total, movilizada, los muertos debidos a la guerra fueron un 20 por 100 de los varones adultos, es decir, un cataclismo que nos recuerda la Gran Guerra. De ahí, lógicamente, la falta de hombres y las dificultades crónicas del siglo siguiente, y sin duda la necesidad en que se encontraron las autoridades para rebajar progresivamente la cifra de la cualificación censitaria de los movilizables. Pero, desde ahora, la guerra se desarrolla más allá de sus fronteras, de ahí la aparición de hecho de los ejércitos «permanentes» y el alargamiento de la duración real del servicio —en Hispania primero y luego en África— y la tendencia a recurrir lo más posible (pero, precisamente, no siempre lo era) únicamente al voluntariado. Un voluntariado que solo puede ser suficiente si se dirige a los más pobres y si ofrece la esperanza de una compensación financiera, si la guerra se convierte en algo «rentable»; de ahí la espiral bien conocida de un ejército cada vez más permanente, cada vez más «profesional», cada vez más «proletario» —y de una política cada vez más «imperialista». Claro que no se trata de un ejército de mercenarios (Roma emplea a no-romanos, pero como aliados, no los «compra»; y el ejército romano, hasta el Imperio, será un ejército de ciudadanos) y ni siquiera, un verdadero ejército profesional: este solo aparecerá realmente con el Imperio. Aún habrá (hasta el gobierno de Augusto) movilizaciones masivas en períodos de crisis o de guerras civiles (25 por 100 de *iuniores* en armas en 44 a. C.). Sin embargo, en tiempo ordinario, está claro que desde ahora la obligación militar no pesa de igual manera para todos: partes

enteras de la sociedad pueden escaparse. Pero la ideología no sigue el mismo ritmo: y es muy curioso constatar, a fines de la República y bajo el Imperio, la permanencia de modelos militares en ámbitos que cada vez lo son menos. El hecho, además, no ha obtenido la atención que se merece. Porque la clase «política» queda, por lo tanto, sometida a estos modelos en su mayoría; el servicio militar, como oficial, seguirá siendo obligatorio para quien quiera acceder al *cursus honorum*.

No menos notables son los desequilibrios financieros generados por estos cambios. Son de dos tipos: en primer lugar, los éxitos exteriores permiten desde el 167 a. C. suspender —sin suprimirla del todo en un principio— la leva del impuesto directo. Así, todos los ciudadanos romanos se convierten solidariamente en privilegiados del fisco, evidentemente interesado en proseguir la conquista, pero por lo pronto son los ricos (los únicos realmente sujetos a imposiciones) los que salen ganando; servían menos —y pagaban menos. Los pobres, en cambio, eran cada vez más solicitados u obligados a responder a la llamada; pero la supresión del *tributum* no les reportaba nada. La soldada, durante este período, sigue extrañamente inamovible; no podía, por sí sola, ser una incitación a servir, siendo menos elevada sin duda que el salario de un esclavo-obrero. No es pues extraño, en estas condiciones, que de un modo u otro hayan aparecido compensaciones (inherentes a la lógica del sistema censitario). La «ley agraria» es reactivada primero por Tiberio Graco en 133. Dejemos de lado el dificultoso problema de saber a quién esperaba beneficiar (¿a los antiguos o a los futuros soldados?), pero su relación con los problemas militares es indiscutible. Después, la «ley frumentaria» introducida (con precauciones) por Cayo Graco en 123. Se trataba primero de garantizar a los *cives* la simple posibilidad de comprar a precios fijos, aún bastante bajos, una

cantidad máxima de trigo a cargo del Estado. También aquí se nos plantean muchos problemas; particularmente, el de saber si desde el principio, este privilegio se limitó, de hecho o de derecho, únicamente a los habitantes de la *Urbs*. Tres cuartos de siglo más larde, con la *lex Clodia*, de 58, fue seguramente este el caso; los libertos estaban admitidos en las distribuciones, que ya eran totalmente gratuitas. Tenemos cifras: 320 000 beneficiarios, el tercio o el cuarto de la población civil varón adulta, la mitad de la población de la ciudad, quizá, y, según cuenta Cicerón, si lo entendemos bien, el quinto de los ingresos fiscales del Estado… Poco importa la verdad contable: el orden del tamaño es significativo por sí mismo. Pero aun aquí, el vinculo exacto con la proletarización del ejército no es evidente. Porque, en este estado de cosas, son más bien, como dice el texto, los no-soldados, no movilizables y poco animados al servicio los que «se aprovechan de su tesoro». Para los soldados en servicio real, en esta época, otros mecanismos se ponen en marcha más o menos espontáneamente. La distribución individual del botín —durante la campaña y el día del triunfo—, por un lado. La distribución de tierras a los veteranos, por otro. Esta última «institución», durante más de un siglo, de 103 a 13 a. C., fue una especie de tumor para el Estado y una de las causas de su perdición. El *stock* de tierras públicas disponibles, por una parte, disminuía; por otro lado, el Senado a menudo hacía fracasar las pretensiones de los generales para sus soldados o les hacían esperar durante mucho tiempo. De ahí una de las consecuencias, si no uno de los objetivos, de las guerras civiles: conseguir tierras (las de los vencidos muertos, exiliados o despojados) para distribuirlas a los soldados (y a los amigos) de los vencedores. Los traspasos de propiedades así realizados en gran escala han sido, seguramente, uno de los elementos de una «revolución»

romana: se han podido cifrar por decenas de miles los veteranos colocados por Sila después de sus proscripciones, por los triunviros después de 43. El recuerdo o la amenaza de estas expropiaciones rondaba aún en los ánimos quince años después de la fundación del Principado. Así, cuando Augusto decidió, en principio, en 13 a. C., sustituir desde entonces, al licenciar a los soldados, las distribuciones de tierra por distribuciones de dinero, puede decirse que un mundo concluye: el sistema imperial ha nacido.

La política. Soldado y contribuyente (siempre de manera obligada, en un principio, hasta el Imperio), el ciudadano romano no es un sujeto pasivo y obediente, sin contrapartida, a los que le gobiernan: es también miembro de una comunidad —*el populus Romanus*— que está dotada en sumo grado de una autonomía y una actividad. A menudo se habla de la «libertad» del pueblo romano; pero también de su «grandeza soberana» (*maiestas*), y a veces incluso de su «autoridad». Pero, de un modo más técnico, se dice que este pueblo tiene una voluntad, que quiere y exige, y para manifestarlo, da órdenes (*voluntas, iussus populi*). Pero, como hemos visto, el pueblo no es más que la totalidad extensiva de los ciudadanos. Lo que quiere el pueblo, tienen que expresarlo los ciudadanos de un modo formal, verificable y concreto. Dicho de otro modo, el ciudadano romano, movilizable y contribuyente, está también provisto de una voluntad y de una opinión que deberá expresar sobre los asuntos de interés común. En nuestras modernas democracias parlamentarias, este aspecto de la ciudadanía puede expresarse de un modo lapidario por la palabra elector. Las cosas en Roma eran menos directas y más complejas.

La ciudad antigua es un organismo simple y práctico. Para saber lo que quieren los que la constituyen, no se imaginó (o muy raramente) otro sistema que el de preguntárselo

directamente y escuchar su respuesta. La «representación» no se conoce, de ahí la necesidad elemental de «reunir» a los ciudadanos en una «asamblea» que no es como hoy en día, una abstracción fugaz en los días de elecciones, sino una realidad muy concreta y muy prosaica: la reunión, en un espacio definido, de todos los detentadores de derechos. Cada uno, en principio, va allí, escucha y habla. A grandes rasgos, este es el modelo de instancia de deliberación y de decisión que ofrecían las pequeñas ciudades griegas, con la Constitución «democrática», e incluso las grandes, como Atenas. Es sencillo; pero está claro que es también frágil y que esta democracia directa «al aire libre», que exigía la presencia repetida y asidua de todos, choca, más allá de una cierta *dimensión* de la ciudad o de cierta complejidad en las relaciones económicas y sociales, con dificultades prácticas y psicológicas considerables.

Como todas las ciudades, Roma tenía, pues, una asamblea. O mejor, y esto es un rasgo arcaico y a la vez original, tenía varias (compuestas en principio de hecho por los mismos ciudadanos, pero convocados y, sobre todo, repartidos de diferente modo según la naturaleza y la finalidad de estas asambleas). Porque lo que caracteriza fundamentalmente a las asambleas romanas es precisamente que no son resultado de la reunión de un número indefinido de individuos, sino el de un número restringido y bien establecido de *unidades* de reagrupamiento dentro de las cuales cada individuo da su opinión, pero en las que solo se tendrá en cuenta la opinión colectiva. De ahí el hecho lingüístico que en latín «asamblea» sea *comitia*, en plural. Estas unidades, lógicamente, son las que ya hemos visto, operativas para la movilización y la leva de impuestos: las clases, centurias y tribus del sistema censitario que encontramos de nuevo como marco al sistema comicial. Son por lo tanto las 35 tribus, las 195 centurias las

que se consultan, y no formalmente a los individuos que las componen. Y se ve inmediatamente que, en este caso, el sistema funciona como una especie de negativo de las obligaciones fiscales y militares, los pobres, infinitamente más numerosos que los ricos, y que en la práctica apenas si les afectaba la movilización y el impuesto directo, están, a la inversa, desprovistos prácticamente de influencia. Porque la mayoría (que conocemos al detalle) es la de las tribus o la de las centurias, pero no la de los individuos. Sin duda, habría que matizar esta afirmación según el tipo y el objetivo de las asambleas convocadas. El principio timocrático solo juega en la asamblea de las centurias: caballeros (que tienen el censo más elevado de 400 000 sestercios) y la primera clase constituyen por sí solos la mayoría y pueden, por lo tanto, si están de acuerdo, tomar la decisión. En la asamblea de las tribus, por el contrario, los ciudadanos en principio no están agrupados por origen o domicilio. Pero aun así, el voto no es más igualitario: en primer lugar, porque el número de tribus rústicas (31) supera, y con mucho, al de las tribus urbanas (4), cuando la población de la ciudad es, ciertamente, hasta el 89 a. C. mucho más importante. Luego, porque el tamaño y los efectivos de las tribus (y eso depende de los censores y del Senado) son extremadamente desiguales. Por lo tanto, hay tribus con pocos efectivos donde el voto de un elector es, de hecho, determinante, y otras, demasiado numerosas, donde no vale gran cosa.

¿Por qué se da esta organización compleja, y por qué se da esta dualidad de las asambleas romanas? La respuesta no ofrece dudas: nos la dan los antiguos mismos (Cicerón, *Pro Placeo*, 15 ss):

Estos romanos de antaño, tan sabios y escrupulosos, han negado cualquier soberanía a la reunión pública, para los plebiscitos y las decisiones del pueblo, después de la separación de la asamblea, quisieron que se asignase al pueblo diferentes lugares de reunión, dividiéndolo por tribus y por centurias, según el

orden, la clase y la edad; que los autores de la propuesta fueran escuchados, que durante varios días la propuesta fuera expuesta y llevada al conocimiento del público y que solo entonces se adoptara o rechazara el proyecto. Pero los Estados griegos están gobernados únicamente por la voluntad irreflexiva de una asamblea aposentada (en el graderío). Así, sin hablar de la Grecia de hoy, desde hace tiempo postrada y arruinada por sus deliberaciones, la Grecia de antaño, que fue tan brillante por su poder, por la explotación y extensión de su dominio y por su gloría, debe su ruina a un único vicio: la libertad sin límites y la licencia de sus asambleas. Hombres universalmente incompetentes, zafios e ignorantes se reunían en el teatro: votaban guerras inútiles, concedían el gobierno a sediciosos; exiliaban a los ciudadanos que mejor habían servido a su patria.

Se trata pues, simplemente, de que se adapta la expresión de las opiniones y de la toma de decisiones para *jerarquizarla*. Efectivamente, las asambleas romanas tienen una competencia general que cubre todos los aspectos de la vida colectiva; pero que se ejerce fundamentalmente en dos terrenos: las «recompensas» y los «castigos», como dice Polibio, es decir, otorgar los cargos públicos, elegir a la mayor parte de los magistrados, y los juicios criminales (para ciertos delitos), por un lado. Elaborar «reglas» y «dedicaciones», por otro (es decir, el voto, de hecho, de las leyes, y de los «plebiscitos»); estas normas y estas decisiones sirven para casi todas las materias, derecho privado, público, diplomacia, guerra y paz, etc.: en principio, nada limita (salvo la costumbre, revocable) la competencia y la soberanía del pueblo. No hay un «campo reservado» para los magistrados o el Senado. Para moderar, en los hechos, esta aparente omnipotencia, los gobernantes romanos conservaron la compleja y jerárquica organización comicial de los orígenes. La asamblea centuriada es más timocrática que la de las tribus: se le reserva la elección de los magistrados (incluidos, lógicamente, los tribunos), el resto de la legislación y los procesos. Al menos en origen y en principio, porque esta exposición demasiado esquemática expresa muy mal precisamente la notable evolución histórica que ha modificado profundamente el funcionamiento de los

comicios hacia el final de la época republicana, y que veremos después.

Este es el marco en el cual el ciudadano romano ejerce este poder de opinión y de voluntad que está en su misma naturaleza y que, como se ve, ofrece a cada individuo un lugar (y solo uno) en una estructura compleja y desigual. Pero hay que recordar también otras características esenciales del sistema comicial romano, que permitirán comprender mejor el papel concreto de cada cual.

En primer lugar, por muy universal que sean sus competencias, las asambleas romanas nunca se reúnen de pleno derecho, con fecha fija por ejemplo. Al contrario, siempre lo hacen con un «orden del día» y sobre convocatoria que solo puede hacer un magistrado jurídicamente habilitado para este «orden del día». El pueblo es incapaz de reunirse por sí mismo: deben darle vida; incluso puede ocurrir (raramente, claro) que no se le convoque. Pero, inversamente, no debemos creer que los diversos magistrados pueden consultarle todo, cuando quieran y como quieran; hay un derecho «comicial» de origen sacro que regula, por sedimentación sucesiva, el recurso al pueblo. Este derecho determina por lo tanto un calendario y, en parte, un reparto espacial de los comicios que, en primer lugar, influirán fuertemente sobre los procedimientos y sobre el desarrollo del voto en sí; que posteriormente limitarán el uso o el abuso que ciertos magistrados puedan hacer. Así pues, el pueblo no puede reunirse solo, depende de los dioses, de la tradición, de la costumbre.

Así como no puede reunirse solo, el pueblo no puede expresarse solo y libremente. El simple ciudadano, en Roma, no escoge el asunto para el que se le requiera, y además no delibera. Cualquiera que sea la asamblea, electoral, legislativa

o judicial, el pueblo en sus «comicios» e individualmente el ciudadano, solo tienen que responder, de forma binaria (sí o no), a una pregunta que se le plantea (*rogatio*). (Incluso será así para las elecciones). Así, el simple ciudadano está desprovisto no solo, en principio, del derecho de iniciativa, sino también del derecho a participar en un debate, del de interrogar, de discutir o de enmendar una proposición. Ciertamente, se le da la palabra, pero como un juez o un testigo mudo, al final del proceso, y en unos términos que aparentemente limitan mucho su libertad.

Esta libertad, en fin, está también muy limitada y como vigilada por las mismas técnicas del voto, al menos en origen. Porque este voto binario, de sí o no, es también, hasta fines del siglo II a. C., un voto oral, que se desarrolla de un modo largo y minucioso. Se convoca a los ciudadanos, en el momento del voto, en el marco de sus unidades (tribus, centurias), se les hace desfilar —en un orden que parece haber sido, en principio, más jerárquico que alfabético— ante todo el estado mayor de los magistrados de la ciudad, de los empleados o los funcionarios de estas unidades (curatores de las tribus, centuriones de las centurias, «rogatores», etc…) y cada uno, a la vista de todos, debe responder oralmente. El solemne aparato de este procedimiento hace del voto oral romano una oportunidad para que el control de la jerarquía, el peso de las órdenes superiores y de las autoridades establecidas se manifiesten plenamente. No faltan los casos en los que estas autoridades vuelven a poner en tela de juicio un voto emitido, por ejemplo en 167, para el voto del triunfo de Paulo Emilio.

Este sistema timocrático, pesado y solemne, que respondía a las necesidades de la ciudad rural oligárquica y virtuosa de los orígenes, ¿funcionó alguna vez de esta manera ideal, incluso en la edad de oro del civismo republicano? Yo no lo

juraría: Dionisio, Cicerón, Tito Livio lo describen más como un principio que como una realidad.

La cuestión que debemos plantearnos, en cambio, es la de su alcance real, de sus consecuencias sobre la existencia del ciudadano y, de paso, de las profundas diferencias que implica. Primero, en el aspecto social: desigualitario por principio, no incumbe ni solicita igualmente a todos los ciudadanos, al contrario, suscita y favorece las considerables diferencias de comportamiento entre ricos y pobres, ciudadanos ingenuos o libertos, habitantes de la ciudad o del ager, ciudadanos propiamente dichos o «campesinos», y sobre todo, como se verá, entre los miembros a «tiempo completo» de la «clase política» (candidatos a los honores) y los demás. El sistema censuario (que afirmaba piadosamente la unidad del cuerpo cívico) desemboca en realidad, a fuerza de repartir los papeles, en una especie de fragmentación de la ciudad. De ahí su evolución, los cambios que conoció, entre los siglos II y I a. C., que desembocaron en su cuasi desaparición, pero que suscitaron igualmente cierto número de procedimientos de sustitución y una verdadera redistribución de la influencia y de los envites.

El primer hecho que hay que anotar es el calendario: podemos intentar estimar el número y la densidad de las obligaciones por las cuales la presencia de los ciudadanos era, en principio, requerida en Roma. Recordemos que cada cinco años había que venir para hacerse censar: hasta la guerra social, las operaciones tienen lugar, para la mayor parte de los ciudadanos que vivían en el *ager Romanus*, en la misma Roma. Largas y minuciosas, se llevan a cabo tribu por tribu, y se extienden durante dieciocho meses (a razón de un millar, quizá, de declaraciones por día útil). Presencia pesada, obligatoria, bajo pena, en principio, de muy graves sanciones. Sin duda, en esta época, ciertos colectivos bien organizados

del *ager Romanus* (las que formaban municipios y las colonias romanas) llevaban a cabo estas operaciones *in situ*, con la condición de enviar a Roma los documentos con los resultados parciales. En todo caso, así era el procedimiento aplicado a los no-ciudadanos latinos de Italia: ventaja práctica que evitaba desplazamientos; inconvenientes, o incluso sanción, si debían aplicarse *formulae* venidas desde Roma. Pero en todo caso, hasta en 89 a. C., la mayoría de los ciudadanos, si querían beneficiarse de todas las ventajas del censas, debían desplazarse. También recordemos la obligación de la presencia en el *dilectus*, cuando este reunía en Roma a los futuros reclutas, es decir, al menos hasta tiempos de Polibio (a mediados del siglo II); por definición, esta llamada solo atañe a la clase movilizable, una minoría. Quedan, por lo tanto, las actividades propiamente comiciales —la participación política. En la práctica, se trata en primer lugar de elecciones. Cada año hay que elegir unos 40 magistrados regulares, más 24 tribunos militares. Ahora bien, estas operaciones— unas ante los comicios centuriados, otras ante las asambleas de tribus— son a menudo largas y complejas. Pueden durar para cada colegio (cónsules, pretores, tribunos) más de un día entero. El ciudadano no vota cuando quiere, sino en un orden estricto, dentro de su unidad, cuando se le llama. La llamada, nominal, rodeada de estrictos controles, es larga. Así bien, en principio, y aunque no votaba la totalidad de los 300 o 400 000 ciudadanos del siglo II (o del millón en el siglo I a. C.), eran operaciones interminables y repetidas: al menos una decena de días al año.

Pero, naturalmente, hay más: el voto de las leyes y los procesos comiciales. Aquí, ninguna regla fija (solo el procedimiento y los plazos a respetar entre la propuesta y el voto). El número de ocasiones depende únicamente de la coyuntura política: voluntad o no de recurrir al pueblo,

actividad legislativa de los magistrados, conflictos entre «partidos», etc… Las lagunas en la documentación nos impiden trazar un esquema cierto del ritmo de estas operaciones. Pero la tendencia parece clara: a partir de la época de los Graco, el voto de las leyes tribunicias se convierte quizá en el instrumento esencial de la política, para el cual desde ese momento el consentimiento del Senado ya no hará falta. Seguramente, hay una inflación de leyes, y como veremos, de creciente importancia social, económica y política. En ciertos años, identificaremos una o dos decenas. Si no olvidamos que la presentación de un proyecto de ley —también es cierto para las elecciones, pero en menor grado— es un procedimiento complejo y largo, que se extiende al menos durante veinticuatro días (el *trinundinum*) y en el curso del cual es costumbre reunir varias veces al pueblo en asambleas convocadas (*contiones*), ante las cuales el autor del proyecto va a defender y a hacer defender su propuesta; que sus adversarios tienen el pleno derecho a hacer lo mismo; en estas asambleas preparatorias oficiosas, la afluencia y el entusiasmo de los ciudadanos son requeridos en alto grado; se concibe así que aún hoy represente un número considerable de horas y de días de presencia: veinte, treinta, a veces incluso más. En fin, el ciudadano romano puede ser calificado con toda la razón por ciertas fuentes como *forensis, comitialis, contionalis* (o *contionarius*). Como se dijo, *a full-time job*.

Naturalmente, en estas condiciones se plantea una cuestión primordial: ¿quién participaba realmente en estas actividades electorales y políticas? No tenemos ningún testimonio al respecto que nos ofrezca unas cifras fiables. Tampoco es seguro (dado el sistema de unidades de voto) que se hubiera llevado una contabilidad. En cambio, es seguro que la participación fue, por definición, extremadamente variable según las circunstancias, pero también, a largo plazo según los

comicios institucionales y políticos. ¿Puede ofrecernos la topografía elementos de respuesta? Sabemos que las tribus podían convocarse dentro del *pomerium*, sobre todo en el Foro, delante de la Curia y más allá, a veces en otro lugar, como en el Capitolio. Las mismas dimensiones del Foro no son muy grandes, como sabemos. Pero sabemos que a fines del siglo II, el pueblo, en el momento de votar, lo llenaba a veces por completo, e incluso los que no cabían, ocuparon, en una ocasión al menos, en 184 a. C., los techos y balcones de los alrededores. Esto, sin embargo, no nos dice nada, a fin de cuentas, sobre la participación normal: porque, según el caso, puede suceder que se llame a cada tribu a votar sucesivamente, y que un recinto electoral restringido, utilizado 35 veces seguidas, puede bastar. A los comicios de tribus, en principio, todos los ciudadanos varones adultos podían ir: esto representaría algunos cientos de miles de votantes potenciales en el siglo II, un millón en el siglo I. Parece, pues, muy improbable que incluso suponiendo unas operaciones sucesivas, estas cifras hayan llegado a alcanzarse: algunas decenas de miles de votantes, en las grandes ocasiones, parecen un máximo. Pero lo importante no es eso. El sistema de las 35 tribus (número fijo, efectivos extremadamente variables) da, en principio, una segura ventaja a las 31 tribus «rústicas». Doble ventaja, de hecho: basta con que *muy pocos* aldeanos se desplazaran para que representen una tribu, cuyo voto contará siempre por unidad. Mientras que la población de la ciudad está compuesta por los antiguos ciudadanos inscritos —normalmente— en las cuatro tribus urbanas, mientras que el *ager Romanus* no estuvo demasiado alejado del centro, el peso de estos campesinos sobre el voto fue considerable. Pero durante el siglo II y el siglo I, la evolución económica y política introdujo cambios notables; la población urbana creció, por una parte, a causa

del verdadero éxodo rural proveniente de las regiones de Italia en las cuales se produjo una concentración de grandes propiedades: campesinos sin tierra, latinos y aliados que buscaban la ciudadanía, se convirtieron en residentes permanentes de Roma. Por otra parte, los libertos (mayoritariamente habitantes de Roma) formaban también parte cada vez más importante de la población urbana; no siempre era posible repartirlos entre las cuatro tribus urbanas. En fin, a fines del siglo II a. C., los habitantes de Roma se inscribían cada vez más en las tribus rústicas. Mientras que su origen y sus intereses rurales siguieran siendo sensibles, este cambio representaba una compensación al alejamiento geográfico del territorio romano. Sin embargo, sabemos de buena tinta que las grandes reformas políticas de fines del siglo II (las leyes agrarias de Tiberio y Cayo Graco, la de Saturnino) fueron ocasión para agitaciones y disturbios en los mismos distritos rurales, y de migraciones electorales importantes a Roma, para los *contiones* y para el voto en sí. No pasará lo mismo en el siglo I a. C. Después de la guerra social, el registro de nuevos ciudadanos en las tribus (rústicas en su mayor parte) ha inflado los efectivos: el voto individual será menos influyente. Por otra parte, el número de habitantes de Roma (campesinos desarraigados, libertos, nuevos ciudadanos) inscritos en estas mismas tribus no ha hecho sino aumentar. Por ello, en la asamblea de tribus, donde dominan, sin embargo, las tribus rurales, los habitantes de Roma, la «plebe urbana», serán los dominantes. Los hombres políticos, activos y ambiciosos, que simplemente buscan el éxito, tendrán tal vez, desde ese momento, menos necesidad de reclutar tan lejos a sus partidarios. Pero no es seguro que esta plebe urbana haya estado dispuesta a seguir a cualquiera, hablaremos quizá de sus preferencias y de sus peticiones. Sin embargo, es seguro que esta preeminencia en

algún modo mecánica sobre la asamblea de tribus —instrumento privilegiado de los tribunos— haya modificado profundamente las reglas no escritas de la política.

Pero al lado subsistía el poderoso contrapeso de la asamblea centuriada. Aquí, como dicen Cicerón y los conservadores ilustrados, el «verdadero pueblo» se «reparte», «ordena», jerárquicamente; aquí, los votos se pesan, y no solamente se contabilizan. Es el espectáculo de la asamblea centuriada, donde se organizan los «órdenes», las fortunas, las edades, bajo el símbolo de la *gravitas* que se opone a aquellas asambleas democráticas de las ciudades griegas, reunidas en el teatro, donde, sentado confortablemente, todo el mundo se codea y donde manda la «muchedumbre». En los comicios centuriados se tratan los asuntos graves, elección de los cónsules, de los pretores, de los censores; juicios capitales o leyes que ponen en tela de juicio el estatus o la vida de un ciudadano; voto de las leyes concernientes a la guerra, a la paz, la diplomacia (en todo caso hasta el siglo II). En estas materias, la edad, la experiencia adquirida por el desempeño de una función, la fortuna (que le vuelve a uno prudente) deben privilegiarse. Y la asamblea de las 195 centurias es, en efecto, muy oligárquica. Los ricos, los senadores, se distribuyen en las 70 unidades de primera clase: una de *iuniores* y otra de *seniores* para cada una de las 35 tribus. Los caballeros (viejos y jóvenes antes de 123, solo jóvenes después) tienen 18 centurias. No tenemos ningún testimonio sobre los efectivos de estos grupos, salvo uno: más de la mitad de los ciudadanos (en esta época quizá unas 175 000 personas) están acantonados en la última centuria, la de los *proletarii* y *capite censi*, que casi nunca es convocada. Se ve, pues, que las diversas migraciones y las modificaciones de la población urbana de las que he hablado más arriba no lograron afectar profundamente el carácter oligárquico de los

comicios centuriados, ya que los miembros de las tribus rurales que residen en Roma son esencialmente proletarios o gente modesta. Si, por casualidad, algunos notables (como el padre de Cicerón) llegan a instalarse allí, es, sin embargo, todo ventajas: sus voces, en las primeras centurias, contarán tal cual. Esto es lo que explica —antes y después, sobre todo, de la guerra social— que sea para participar en la asamblea centuriada que constatemos todavía amplios movimientos migratorios: los candidatos van a hacer gestiones en los cantones más alejados —particularmente en la rica y fértil Cisalpina. O bien, caso aún más típico, se organizan verdaderas «marchas sobre Roma», como la que desembocó en el voto de la «ley del regreso» de Cicerón en 57 a. C.; debidamente puestos en movimiento por Pompeyo y sus amigos, los notables de las colonias y de los municipios, después de haber votado numerosos decretos, vinieron en gran número para garantizar en Roma el triunfo de su causa. Podemos decir con certeza: «los notables», ya que solo contaba su voto. Quizá aquí y allá estaban acompañados por ciudadanos más modestos que podrían serles útiles de otro modo, haciendo bulto u ofreciendo, si era necesario, sus puños en caso de peleas. Pero para el voto, solo contaban los notables.

Los comicios centuriados se reunían en el Campo de Marte; pero también se reunían allí, a fines de la República, los comicios (tributos) para los magistrados inferiores, los ediles, quizá los tribunos (Varrón, *R. R.* III, 2). Curiosamente, el espacio estaba menos medido que en el Foro. Cerca de la *Villa Publica* se construían unos recintos cerrados (*saepta*) que determinaban las 35 filas de bancos (una para cada tribu) donde serían convocados, según un orden jerárquico, de clases, los ciudadanos. Al parecer, para los comicios centuriados, la afluencia era escasa. Sin embargo, es aquí y

como consecuencia de ello que se fabrica —claro que en tiempos de César y Augusto— la más impresionante construcción de uso electoral de la Antigüedad: los *Saepta Julia*, un vasto rectángulo de 310 por 120, rodeado por pórticos, con salas en los extremos, especialmente acondicionadas para el control de los electores y el recuento de votos. Se ha calculado que 70 000 ciudadanos podían, simultáneamente o durante un día entero, ejercer su derecho a voto (en esta época, Italia contaba con un millón de electores, quizá más). Es una ironía amarga del evergetismo cesariano y augusto que esta construcción suntuosa se haya realizado en vísperas de que los comicios romanos se convirtieran en una mera supervivencia cuando la República fue sustituida por el Principado.

Antes de llegar a ello, y a pesar de las dificultades y la debilidad de la organización comicial, seria sin embargo un error creer en el carácter puramente oligárquico, ritual y formalista de la «vida electoral» romana. No se explicaría, si así fuera, la importancia que tuvieron en la historia política las reformas que se introdujeron o se esbozaron. Algunas restringían las posibilidades que solo tenían el Senado o los magistrados, a menudo gracias a la religión, de manipular o de controlar las asambleas. Otros proyectos, a veces, ponían en tela de juicio la misma naturaleza timocrática del sistema: no tuvieron éxito, pero el hecho de que un hombre como Cayo Graco haya pensado en ello es significativo. Muchas tuvieron como finalidad el reparto, quizá más justo, de los nuevos ciudadanos —libertos o itálicos— entre las tribus. Pero lo más importante fue la introducción sucesiva, entre 139 y 107 a. C., como consecuencia de las «leyes tabelarias», del voto escrito, y por lo tanto secreto, en las diferentes instancias: para las leyes, los juicios, las elecciones. Este cambio en las técnicas (el elector, según el caso, escoge una

tabella, sobre la cual ya están escritos el *sí* y el *no*; o bien, para las elecciones, debe escribir él mismo el nombre o las iniciales de su candidato) tuvo en primer lugar consecuencias en el procedimiento mismo del voto, el desarrollo de las asambleas, el acondicionamiento de los recintos. Pero, naturalmente, todo estaba destinado a asegurar mejor el secreto y la libertad de voto: es abiertamente una brecha en el juego de las influencias de las clientelas, donde dominaban las oligarquías. El mismo voto —en lo que concierne a las elecciones— no es forzosamente, en la Antigüedad, un procedimiento democrático; pero asegurar al menos la sinceridad y la libertad fue considerado, en Roma, como algo eminentemente «popular». Acompañadas por unos procedimientos de control extremadamente ingeniosos y minuciosos (las «pasarelas» que llevaban a las urnas, el recuento de votantes gracias a sus fichas individuales, la vigilancia del escrutinio, etc.), las leyes tabelarias facilitaron, si no justificaron, el auge de la legislación tribunicia que marca la política romana entre 133 y 40 a. C. Por ese lado, y no por el del reclutamiento del personal político, es por donde hay que buscar y apreciar sus consecuencias. La oligarquía conservadora pudo combatirlas: unos líderes sin escrúpulos —como veremos— pudieron intentar desviarlas; los dictadores militares intentaron imponer por la fuerza su voluntad —el voto romano de todos modos salió de esto moralizado y mejorado. Y en tiempo ordinario, resguardado de las presiones más amenazadoras.

Pero aún quedaba una amenaza, más insidiosa: la corrupción. El voto seguramente no se escapaba de ella, a juzgar por la multiplicación —malsana, evidentemente— en el siglo II y I a. C. de leyes que intentaban combatirlas (*leges de ambitu*). En un sistema donde se sabía de antemano, seguramente, dónde votaba cada uno y, más o menos, qué

grupo tenía la posibilidad de ser determinante, la tentación de comprar simplemente el sufragio era algo inevitable. Los moralistas conservadores consideraban además como una forma de corrupción el simple hecho de proponer al pueblo o a la plebe medidas en su favor —ya hablaremos de ello. Pero también había una corrupción más brutal y reprensible: la que sencillamente consistía en comprar (según tarifa fija y en especies) el voto de tal o cual grupo. La práctica se extendió seguramente en el siglo I a. C. La vemos aplicarse —sin éxito, por otra parte— contra Cicerón en 71 a. C., o contra Catón en 52; sobre todo, es cierto, en las elecciones consulares o pretorianas (las centurias de primera clase son los blancos escogidos). La fuerte estructura corporativa de la plebe y del pueblo —las tribus, las centurias, las asociaciones de barrio o los colegios— facilitaban los contactos, las negociaciones o el reparto del salario de la corrupción. El punto culminante se alcanza, por ejemplo, cuando Augusto aseguró la permanencia de una «renta electoral» de 1000 sestercios a todos los miembros de sus tribus, la *Scaptia* y la *Fabia*, para que nadie más se infiltrara (Suetonio, *Aug*., 40, 2). La importancia de las sumas abiertamente consignadas por los candidatos corruptos y los corruptores para una elección, bastaba a veces para hacer subir la tasa de intereses en el mercado financiero. Estos ejemplos —que nos han descubierto los «secretos de correspondencia» de un abogado consular. Cicerón— son evidentemente llamativos y deplorables. Como las bacanales del Directorio, parecían indicar la decadencia precipitada de una oligarquía corrupta, reclamar el «escobazo» de una dictadura regeneradora; César se conformará con «recomendar» con una *imperatoria brevitas* a los candidatos de su elección en tal o tal tribu. ¿Pero cuáles han sido la extensión real y el alcance del mal? Hace falta hacer un estudio preciso y objetivo.

Más grave que la corrupción fue, a fines de la República —entre 101 y 19 a. C., quizá—, la emergencia de la violencia organizada. El sistema comicial romano era, de todos modos, demasiado rígido y compartimentado, también demasiado controlado, como para permitir a la población diversificada y exigente de una ciudad gigantesca como Roma expresarse sobre todas las probabilidades. Hemos visto que, al margen de las asambleas puntuales donde se tomaba la decisión, toleraba un sistema más amplio de reuniones (*contiones*), donde los simples ciudadanos, que no tenían derecho a tomar la palabra, podían al menos informarse, oír a los magistrados y senadores hablar en los debates en un principio contradictorios. Fuera de estos *contiones* (siempre convocados por un magistrado en ejercicio, indiquémoslo), cualquier reunión del pueblo, o incluso de algunos ciudadanos, sin estar prohibida y reprimida estaba considerada como un conato de sedición. Los ejemplos de «*coetus*», de movimiento de la muchedumbre, de agitación, incluso de tumultos, no faltan, sin embargo, incluso en los siglos III y II a. C. Aún están mal estudiados. ¿Qué papel desempeñan los «notables» de las estructuras «corporativas» de la *Urbs* (tribus, barrios, colegios)? O, por el contrario, tal o tal categoría social o económica —los «tenderos», los «carniceros»—, pero también los «cambiadores de dinero» del Foro —para saberlo habría que analizarlo de cerca. Algunas circunstancias tradicionales de la vida civil ofrecen además la ocasión de reuniones lícitas, en las cuales poco a poco la opinión tomó la costumbre —con la interesada ayuda de los líderes o de los «partidos»— de manifestarse más o menos ruidosamente: los triunfos, los funerales de los grandes, las fiestas religiosas, y particularmente las representaciones teatrales que los acompañaban. A fines de la República, estas circunstancias ofrecían a los jefes políticos la ocasión —por la

elección de las obras o simplemente por su presencia ostentosa— de tantear la opinión o de suscitarla. Los grandes juicios criminales o políticos, con su procedimiento público o teatral, ofrecían casi la misma gama de posibilidades. Como vemos, son estas circunstancias marginales las que, mucho mejor que el rígido ritual comicial, ocasionaban una comunicación intermitente entre las «masas» y la «clase política», permitiendo pasar mensajes y, a fin de cuentas, crear al margen de la ciudad democrática una especie de democracia de sustitución. Sin embargo, también aquí las eventuales ventajas de estos contactos fueron anuladas a fines de la República por los abusos que generaban la violencia. El primer testimonio formal concerniente a la intimidación y el uso de la fuerza (el apaleamiento) en las asambleas se remonta a 103 a. C., cuando los veteranos de Mario hicieron votar, sin excesiva vanidad, la *lex Appuleia*. A partir de 88 a. C. empezó, durante más de medio siglo, la era de las guerras civiles que opusieron en la ciudad, en Italia y luego en todo el Imperio, a ejércitos de ciudadanos regularmente reclutados, para solventar las disputas de sus generales y decidir el poder supremo. Es una cuestión que yo no tocaré aquí, aunque haya conducido a una tasa de movilización considerablemente elevada en 49, 43 y 32 a. C., a una tasa de muertes violentas o proscripciones casi increíbles, a unos traspasos brutales de propiedad y, a fin de cuentas, a unos trastornos sociales cuasi revolucionarios: los ciudadanos disciplinados y adictos en tiempos de la guerra de Aníbal se habían convertido, según los testigos, en lobos los unos para los otros. Lo cual fue suficiente para hastiar a una generación y que llevó a reprobar por igual a la libertad y las luchas civiles: era necesario un jefe.

Para terminar, quiero hablar de un fenómeno aún más notable: la influencia ejercida por los conflictos armados de tipo militar, durante medio siglo, sobre el desarrollo de la vida

política romana, es decir, la aparición y el desarrollo de las *partes* (que nosotros traducimos malamente por partidos) organizadas, más o menos, sobre el modelo paramilitar. Los golpes de Estado o toma de armas fallidas de Lépido en 78 y de Catilina en 66, de Celio y Milón en 47, muestran que algunos, en esta época, no veían en la acción política más que el anticipo de la guerra civil. Ahora bien, sobre algunas de estas facciones —la de Catilina entre 66 y 63 a. C., la de Clodio entre 58 y 52— estamos bastante bien informados acerca de sus componentes y su organización. Grupos sociales bien definidos —tenderos, o veteranos beneficiarios de tierras pero arruinados, por ejemplo— eran particularmente buscados por algunos, como Catilina. Clodio, por el contrario, diez años más tarde contaba más, aparentemente, con la plebe urbana: es en favor suyo, como se verá, que propuso e hizo aceptar —durante más de cinco siglos— una medida de extrema importancia, la gratuidad del «trigo público». Pero el «sostén de las masas» no bastaba ya: hacían falta brazos. Estas facciones utilizaron tropas bien jerarquizadas (*copiae, operae*), cuyo núcleo eran los gladiadores entregados hasta la muerte, rodeados de esclavos o de libertos reclutados (*decuriati*) venidos desde la ciudad —y a menudo también de los cantones salvajes de Italia. Con su ayuda, se disputaban el control de las calles, de día y de noche, y la intervención de los puños en los *contiones* o incluso en los días de votación. Esta no era más, por supuesto, que la caricatura de un pueblo…

Así era, en realidad, la extrema perversión del sistema. Esto no significa, sin embargo, que no haya funcionado correctamente durante mucho tiempo. Hace falta, efectivamente, interrogarse ahora, después de haber descrito las formas que revistió, sobre su contenido real, es decir, sobre los envites verdaderos que se permitía regular. El que

ocupa —sin duda equivocadamente— el papel principal en el escenario es lógicamente la superación de las rivalidades de individuos o grupos dentro de la clases política —el reclutamiento de gobernantes, las elecciones en las magistraturas. Por razones tanto de índole social como político, esto era, seguramente, lo esencial: el mantenimiento de estatus de las familias, el éxito de las clientelas, dependía de ello. Pero sería exagerado sostener como algunos (entre ellos Tácito, por ejemplo) que se trataba exclusivamente de luchas de prestigio o de poder «por el poder», solamente para saber quién, en cada nivel, sería el primero; es decir, un juego sin valor. A lo largo de la historia de la República, por el contrario, constatamos que a menudo (pero no siempre, claro) detrás de la opción de los hombres se perfila una opción política, sobre todo en materia imperial o militar. Como la antigua ciudad incluso oligárquica como Roma, es el lugar del debate público, los proyectos de unos y otros difícilmente podían seguir ocultos. Los ciudadanos, incluso los de alto rango, no podían ignorar el alcance de su elección. Es el caso, por ejemplo, de la estrategia y la táctica a adoptar contra Aníbal entre 218 y 216, como lo demuestran varios episodios bien conocidos. También es el caso de la declaración de la segunda y tercera guerras macedónicas. Y pienso que también durante los turbulentos años del «primer triunvirato» (hacia 60-55 a. C.); el deslumbrante «reparto de poder» entre Pompeyo, Craso y César va acompañado de una sistemática campaña de conquistas tanto en el Este como en el Oeste, que cuestionaban intereses diversificados y considerables y que, por tanto, quizá representasen lo que verdaderamente estaba en juego: a nosotros nos corresponde descifrar, si podemos, una vida política romana algo simplificada por los historiadores.

Pero hay un terreno, en todo caso, donde el ciudadano estaba directamente implicado, incluso en su existencia, por las decisiones que se le sometían (lo cual nos hace sospechar que se le solicitaba o se le sugería más espontáneamente de lo que creemos), es todo lo que designamos con el nombre de *commoda*, las «ventajas materiales» que los conservadores oponían a menudo a la *utilitas publica*. Constituyen lo esencial de lo que Cicerón llama en una o dos ocasiones «programa» (si puedo decirlo así) de los «populares». Este término *popularis* quiere decir en latín, a la vez, «que ama al pueblo» y «que es amado por el pueblo»: marca un comportamiento más que un programa o una política. Sin embargo, el pueblo era particularmente sensible y atento desde el momento en que se le planteaban ciertas cuestiones: y en el fondo ¿no es eso natural? Son tres o cuatro, que constituyen algo así como los grandes *leit-motifs* de la política romana, principalmente entre 133 y 44 a. C.: la ley agraria, en primer lugar, claro; luego, la ley fundamentaría —es decir, la distribución primero a bajo precio y después gratuitamente, de una especie de ración mínima de 40 litros de trigo al mes —; la supresión o la suspensión de impuestos (como en 167 y en 60 a. C.), y, por fin, las leyes sobre las deudas, es decir, sobre las tasas de interés. Incluyamos también entre estas ventajas las garantías de la libertad como las «leyes tabelarias». Sabemos de qué se trata y es inútil recordarlo aquí. Querría insistir en cambio sobre un aspecto cuasi necesario (y a menudo mal entendido) de estas diferentes medidas. En primer lugar, su importancia demográfica o financiera. El «bienestar» de los ciudadanos (campesinos arruinados, proletarios, los antiguos soldados a los cuales las diversas leyes agrarias intentaban devolverles las tierras) no era del todo un objetivo en sí: su justificación última bajo la República, como bajo el Imperio, fue siempre «devolver

ciudadanos a la ciudad», alimentar futuros soldados, por lo tanto, restaurar este equilibrio ideal de una ciudad censitaria que el desarrollo excesivo y la proletarización habían comprometido. Las leyes frumentarias, que costaban muy caro (un quinto de los ingresos del Estado en 58 a. C., para distribuir trigo gratuitamente a 250 000 o 300 000 con derecho a ella), no eran más que la extrema consecuencia lógica de los principios del sistema. Efectivamente, hemos visto que este en origen tendía a descargar lo más posible a los más desfavorecidos de las obligaciones militares y fiscales. Pero estas no eran ni necesarias ni fijas, eran solamente el resultado de la necesidad. Si la ciudad, por sus éxitos exteriores, encuentra en otro lugar (en el botín de guerra, luego en la explotación de las «provincias») recursos suficientes, ¿por qué seguir cargando a los ciudadanos ricos o pobres? Si los recursos crecen, ¿por qué no utilizarlos en provecho mismo de los ciudadanos? Nadie, conservador o no, recusaría esta idea. Las divergencias empezaban con el modo de hacerlo. Llenar el Tesoro estaba admitido por todos. Los ciudadanos pobres y sus jefes «populares» proponían utilizar una parte para procurar, a los que estaban desprovistos de ellas, unas ventajas individuales bien perceptibles: tierras, trigo (pronto, bajo César y bajo el Imperio, distribuciones de dinero, lo cual en el fondo no era más que la adaptación del *misthos* de las ciudades griegas democráticas). ¿Quién no se da cuenta, en efecto, de que se pasa lógicamente de la suspensión del *tributum* en 167 a la ley frumentaria de 123? «es justo, se diría, que un pueblo vencedor viva del producto de su tesoro» (Floro).

El mismo tipo de reacción necesariamente estructurada se produce, además, en lo que concierne al ejército. El *dilectus* coercitivo e inexorable había pesado mucho, como debía ser hasta los años 120 a. C. sobre las primeras clases censitarias.

Contra Aníbal o contra los hispanos habían pagado un pesado impuesto de sangre. Durante el siglo II, probablemente hubo que bajar fuertemente la barrera censitaria. A fines del siglo II y en el siglo I se empieza (con Mario en 106) a aceptar el reclutamiento de «proletarios», si es posible, de campesinos pobres. Por ello, en general, el número de voluntarios será suficiente para asegurar cada año el «refuerzo» necesario (*supplementum*). He aquí, pues, a los proletarios sometidos al impuesto de sangre. Es precisamente el período donde vemos, gracias a las leyes tabelarias, mejor garantizada su influencia en los comicios de las tribus; y gracias a las leyes frumentarias y agrarias, su existencia asegurada e incluso realzado su estatus civil. Claro que habría que matizar el análisis; porque no son las mismas categorías las que ganan o pierden en este juego, y es además una de las causas del desmoronamiento final. Pero este amplio juego de pérdidas o de ganancias, y es lo que me interesa, no se jugaba secreta o espontáneamente. Los mecanismos que acabo de describir resultan de una serie de decisiones extremadamente concretas, bien definidas (leyes o senadoconsultos), fechadas, nombradas, identificares; han sido, como sabemos, concebidas, discutidas, propuestas, combatidas públicamente. Sus finalidades y consecuencias eran bastante claras. Y, a fin de cuentas, han dependido de un voto, de una mayoría. Aquí también, la vida pública romana no es un teatro oscuro. El ciudadano romano, incluso el del siglo I a. C., el de las guerras civiles, no es solo la bestia salvaje o el fantoche interesado, dispuesto a vender un voto, del cual solo ve el precio, espectador corrompido de las «querellas de los grandes». Pensaba ciertamente —¿por qué no?— en sus intereses, pero el horizonte de estos últimos superaba, a pesar de todo, los denarios de la corrupción. Solo después de veinte años de atroces guerras civiles, hacia el final del triunvirato, el espíritu público parece desaparecer para siempre; los *cives*,

para retomar la palabra de Horacio, «hacen pasar el dinero antes que cualquier cosa, la virtud después de las monedas» (*Epis*., I, 1, 53). Es cierto que tanta masacre proporcionaba algunas excusas.

La clase política. Hasta ahora he hablado, separándola en cuanto fuera posible, de una imagen idealizada «del» o «de los» ciudadanos. He dejado de lado lo que podría llamarse la «clase política». Otro retrato, efectivamente, sería posible y necesario: el del «hombre político» romano, lógicamente, diversificado también según los tiempos y las jerarquías del poder o del éxito. Razones de espacio me lo impiden. Además podría ser algo inútil: porque la antigua literatura que nos ha llegado parece haber sido seducida por los sucesivos tipos que le proponía el tema, y los testimonios parecen muchos y seguros. En primer lugar están, en Tito Livio o Plutarco, los héroes más o menos legendarios del tiempo de la pura y dura República, los fabricios con su «alma grande» (Rousseau), Cincinato con su arado, Manlio y sus *imperia* despiadadas. Más tarde, los generales impávidos, como Fabio Cuntator, los nuevos hombres de brillante talante y arruinados, como Cicerón, los generales disputándose el primer puesto. Más tarde, también la extraordinaria *Vida de Atico* de Nepote, que es una especie de negativo del senador ambicioso; las galerías de cortesanos, donde destacan ciertos héroes o sabios, en Tácito; y como mucho, los monstruos pervertidos por el poder supremo, en Suetonio. Todo esto es demasiado escolar para ser verdaderamente útil. Más operativas, quizá, son algunas obras filosóficas, moralistas o didácticas que en las diversas épocas esbozan el retrato ideal, la moral o —lo cual es más interesante— los conocimientos o el tipo de cultura, considerados como convenientes o deseables para quien debe gobernar, de cerca o de lejos, la República o el Imperio: el *De officiis* o el *De Oratores* (o algunos pasajes muy cuidados del

Pro Murena, del *Pro Sestio*, del *Pro Rabirio*, pero también del *De República*), de Cicerón; algunas páginas de Salustio de Veleyo, de Valerio Máximo y Séneca; también Tácito. ¿Se habrán examinado a fondo estos testimonios que a veces se presentan enmascarados? La parte respectiva de conformismo social, de educación, de ambición y del interés en diversos niveles de poder y en diversos períodos tendría que ser investigada en todos los testimonios accesibles (incluidos la imagen ostentosa, y por supuesto interesada, ofrecida por la epigrafía), cosa que no corresponde hacer aquí.

Me gustaría en cambio, y para terminar, limitándome a la época republicana, recordar algunos datos a veces olvidados. En primer lugar, las palabras. En latín, ninguna sirve para designar al «hombre político» si no es en su desnudez, la que designa también al ciudadano *civis*. «El hombre político ideal es el *bonus* o el *optimus civis*». Podría creerse, en este sentido, en una democracia ideal. Habría que considerar, sin embargo, que Roma era una ciudad censitaria, donde al igual que todos los ciudadanos no son admitidos en las legiones, o en las centurias preeminentes en los comicios, todos no pueden ser admitidos en los cargos públicos. Sin duda, desde el debilitamiento del patriciado en los siglos IV y III a. C. no hay ya, para los plebeyos, incapacitación por su nacimiento (solo quedará para los libertos). Pero a cambio hay, a veces han sido olvidadas, las obligaciones censitarias. Ciertamente, para poder aspirar a los honores, cuyo primer escalón es, de hecho, el tribunado militar, hay que poder servir en la caballería; es decir, tener el censo ecuestre y las cualificaciones de honorabilidad (ingenuidad) pertinentes. Además —al menos hasta el principio del siglo I a. C.—, hay que haber cumplido realmente los años de servicio (esta condición parece atenuarse en los años 75 a. C., pero el paso por los campamentos, incluso breve, es siempre indispensable, como

lo es para el ejercicio de los cargos municipales). En cambio, durante la República, la heredad (es decir, el hecho de tener un padre ya senador o magistrado) no se impone por la ley o la regla; sin embargo, es una práctica usual. Los «hombres nuevos», hijos de notables, simples caballeros, tienen el derecho reconocido de aspirar a los honores e incluso, siguiendo los pasos de Mario o Cicerón, llegar a los primeros puestos; que el camino sea fácil es otra cuestión. Bajo Augusto, al contrario, el acceso a los honores se cierra; en principio, está reservado a los hijos de los senadores. No debemos pensar, sin embargo, en un cambio verdaderamente radical: siempre se deja a la clase ecuestre e incluso, excepcionalmente, a otras una probabilidad de «promoción» social y política, más o menos equivalente. Solo que esta promoción no depende ya exclusivamente, como bajo la República, del voto de los comicios: antes pasa, desde entonces, por el control y la voluntad del emperador, mediante dos procedimientos diferentes, el otorgamiento del laticlavio o la adlectio tienen en su mano lo que antes era un «don» del pueblo.

Segundo caso a recordar: la política —definámosla, por el momento, como el acceso a las magistraturas (lo cual es el sentido concreto de expresiones latinas como *rem publicam capessere, ad rem publicani adire*, etc.)— no es solamente una carrera, es también generadora de estatus, es decir, que determina no solo la influencia y el poder, sino también, como se dice, la «dignidad», las relaciones jerárquicas oficiales, el marco jurídico de las condiciones sociales. En fin, modela y organiza, en amplia medida, la vida social. El estatus de senador (a partir de Augusto hay oficialmente un *ordo senatorius* que agrupa a todos los *agnati*) no comporta solamente el monopolio de la deliberación y de los cargos «políticos»; comprende también las «insignias exteriores»,

unos privilegios de prelación diversos —pero igualmente las ventajas o las obligaciones particulares en el campo del derecho privado (matrimonial o testamentario) o criminal. Ciertamente, pueden percibirse en la sociedad romana otras divisiones, otras estructuras, aparte de esta rígida organización de los estatus jurídicos y de los «órdenes»: la economía, la riqueza, la raza o la vecindad también entran en juego. Pero nada es tan constante, tan constrictivo y sobre todo oficial como esta jerarquización política de la sociedad, que en todos los protocolos pone al consular por encima del pretoriano, y establece entre las familias del *eslablishment*, en provecho del número de ancestros triunfadores o censores, todos los grados de una «nobleza» o de «Estado llano» meticulosamente detallados. Este es el caso, el «modelo» que el derecho, la educación (pronto los emperadores) y también la elocuencia y la literatura tenderán a imponer: porque es portadora de estatus y por lo tanto de «dignidad», la «política» tiende a dominar a lo social. Es posible que la realidad sociológica sea diferente, incluso en el seno de las familias senatoriales: que hay (como se ha pretendido recientemente) revueltas en contra de estas obligaciones, y escapatorias hacia las esferas de la «crematística», las finanzas, la industria: que estén camufladas y que lleguen a excluir de la memoria colectiva a los que los han tentado, sigue siendo muy significativo.

Habida cuenta de estos tres datos fundamentales y cuasi permanentes: cualificaciones censitarias, obligación del servicio militar, determinación del estatus social por los honores políticos habría que ir más lejos e intentar delimitar, bajo diversos aspectos, la condición existencial del hombre político romano y los rasgos que le impone. Esta estrechez del reclutamiento hace de ella, naturalmente, el tipo mismo del «hombre oligárquico». Hay que añadir que muy pronto, en la

sociedad romana totalmente patriarcal y donde se valora la ancianidad del hombre o la costumbre, el hecho de tener ancestros (entendámonos: ancestros ya «políticos») crea un juicio previo favorable: la heredad de hecho (de derecho también para el patriciado) es, pues, determinante. Pero no basta nunca (al contrario que las noblezas modernas) para asegurar el mantenimiento del estatus: hace falta la sanción o la unción del voto popular para cada generación. Nada puede hacer olvidar que los *honores* no son ni vitalicios ni adquiridos con antelación. Hay casos y épocas donde el pueblo se inclina ante estas imágenes, pero siempre es libre de dejar patente su negativa o su inconstancia. El hecho no crea el derecho. Y es que incluso si es falso históricamente —estos *honores*, estos títulos, estas dignidades no son regalos gratuitos—, solo son funciones, exigidas por la *res publica*. Y algunos llegaron incluso —a partir de fines del siglo II— a sostener que no son más que dones del pueblo que los otorga, y que los que los reciben están, pues, al «servicio» (la palabra es empleada y no solamente por los «demócratas») no tanto del interés colectivo abstracto como de las voluntades concretas de los ciudadanos. Al límite, un voto podría revocar a un magistrado electo, lo cual se produjo (raras veces) después de 133 a. C.

El hecho, a fin de cuentas, de que casi todo dependa de los sufragios del pueblo tiene, en todo caso, una consecuencia notable (como en la mayoría de las ciudades): incluso si la decisión a veces se obtiene mediante comportamientos puramente rituales, implica a menudo (incluso para la opción de los hombres, las elecciones) un verdadero debate. Por lo tanto, un lenguaje común, una argumentación, unas técnicas de persuasión. De ahí, en primer lugar, el papel de la elocuencia, no una fuerza cautivadora, sino el arte de convencer —al menos en principio. Lo cual implica el

conocimiento y el reconocimiento del otro. Estos principios, con los que Cicerón, en el siglo I, hará la teoría ideal (y recíproco, tanto para el pueblo como para la política) siguiendo las huellas de los griegos, acabaron por hacer del arte oratorio el crisol y la síntesis de todas las virtudes públicas. Ciertamente, en todo momento otras formas de diálogo con los ciudadanos coexisten con él: el recurso brutal a la autoridad, la astucia, o la intimidación, la calumnia, los panfletos, las invectivas: en un remolino cada vez más veloz, llevando al abismo de las guerras civiles, la política romana arrastra desordenadamente lo mejor y lo peor, la elocuencia de Tiberio Graco (o de Cicerón o de Catón), los denarios de Verres, las calumnias obscenas del seudo-Bruto, los libelos anónimos, los falsos testimonios y el altivo valor de Pompeyo. Pero todo ocurre como en un amplio escenario, todo o casi todo es público. El secreto y el silencio solo llegarán con el Imperio.

Palabras, sin duda, Pero estas palabras no eran un juego gratuito. Esta República a la vez conformista y turbulenta sabía inspirar devoción e incluso sacrificios. Otra cosa es saber cómo aseguraba el sistema político un mínimo de competencias para las diversas actividades que exigía: militares, financieras, diplomáticas o jurídicas. El contenido de la enseñanza y de la cultura antiguas se para poco en estas cuestiones. La organización del *cursus honorum* asegura sabiamente un aprendizaje gradual imponiendo unas condiciones de edad y un orden fijo de las magistraturas: la experiencia suplía así la formación teórica cuasi inexistente. Pero esta gerontocracia potencial comporta también un antídoto: el tribunado de la plebe, abierto a menudo a los hombres jóvenes (nobles o no), es derivado de la acción, una especie de «magistratura de sedición». Para ella, más o menos, el monopolio de la iniciativa legisladora: forma aún más

exultante sin duda, pero también más peligrosa, de atraerse las miradas y el favor de un pueblo que, por ejemplo, atiborrarlo de juegos y espectáculos en el momento de una fastuosa edilidad. En materia de competencias, esta oligarquía, mirándolo bien, solo tiene dos bienes consolidados: la ciencia militar (que en Roma, según Polibio, está hecha de disciplina y de aplicación) y el derecho, primero el civil, que es la gran escuela de acción y de pensamiento. No la abogacía, el trabajo de abogado; pero eso vendrá más tarde, en el siglo I a. C., y bajo el Imperio, sino la ciencia del jurisconsulto, que solo trata los hechos desde el punto de vista del derecho; que dispensa sus *responsa* a unos clientes que son sus amigos o sus deudores con la autoridad que da tanto la función como la ciencia o la lógica. Y quien, por estos procedimientos —hecho notable—, constituye poco a poco la práctica jurídica y contribuye a la construcción misma del derecho. Buen soldado (empieza obedeciendo), buen oficial, buen general, el «político romano» es también aquel hombre de sabios consejos, rodeado de consultores, de clientes (y de alumnos), que a consecuencia de su sabiduría, de su sentido común y de su moralidad (*vir bonus*), como también dice el derecho, ilumina al pretor, y contribuye así, dando en lo posible a cada uno «lo que le es debido», a la salvación de la patria. Más tarde, claro, la elocuencia judicial se entremeterá, el arte de enternecer al jurado —y a los espectadores—, de manipular a los testigos, de convencerles a cualquier precio; en fin, de poner en marcha ese gran espectáculo que es un juicio criminal romano: transcurre en el Foro, en el mismo espacio y con los mismos actores, el juego es próximo a la política; naturalmente, la imita en lo bueno y lo malo.

Curiosamente, en estas ramificaciones reales de formación y de selección de gobernante estamos sorprendidos por la ausencia aparente de todo lo que concierna a la

administración y a las finanzas. En este último punto, la ignorancia de algunos era notoria. La explicación es relativamente sencilla. En primer lugar, había un corte bastante limpio entre los magistrados responsables y la administración propiamente dicha (la del Tesoro, por ejemplo), abandonada a escribas profesionales, organizados en un «orden corporativo» de dudoso reclutamiento, a veces, dueños de hecho de las operaciones. Asimismo, la administración fiscal no existía —confiada a unas compañías privadas de publícanos que suscribían con el Estado un contrato general de impuestos—; los senadores, y los magistrados, en un principio, quedaban excluidos. De ahí su concentración en manos de los caballeros, hombres ricos, pero precisamente no senadores. Que hubiera contactos (y tráficos) clandestinos entre los dos grupos es seguro; la ley, sin embargo, que a veces se aplicaba, se oponía a ello. De ahí, aparentemente, la inutilidad de la competencia financiera como cualificación para los altos cargos. Pero el inconveniente era pequeño. En la sociedad romana, cada «grande» está, en la práctica, rodeado por un amplio estado mayor privado de esclavos, libertos, clientes cuya educación especializada ha sido realizada para servir al patrono: «por muy pocas luces que tuviera el individuo, era suplido por el ingenio ajeno»; lo que realizará el emperador más tarde para su servicio exclusivo, existía ya como germen, en varios ejemplares, en la República agonizante. Además —y es el último punto que voy a tocar—, por grandes que hayan sido las responsabilidades de los magistrados en Roma, a fin de cuentas era el control colectivo del Senado el que era determinante: la memoria colectiva del grupo, la vigilancia de los primogénitos o de los adversarios formaba o sustituía la competencia. Presión social, cohesión de grupo, respeto a la tradición, a fin de cuentas, sirven de cimiento para esta

República rústica y militar cuya irresistible ascensión maravilló a Polibio.

La vida política de Roma no era fácil, sin embargo. Continuamente se arriesgaba algo, desde el principio. En primer lugar, la vida: magistrados y antiguos senadores ante todo son oficiales y generales. La guerra antigua no perdona a los jefes: 170 senadores (de 300) habían muerto ya en 216, después de tres años de guerra contra Aníbal. Pero llegó el momento en que incluso en las luchas intestinas, y pronto en las guerras civiles, los hombres políticos romanos reencontraron el peligro supremo. Los grandes juicios criminales se convirtieron, desde 149, y sobre todo desde 123, en elemento esencial de los conflictos. Normalmente imponen el ritmo de las carreras, pero a menudo las destrozan, y se paga con la muerte civil o la muerte propiamente dicha. Ya no es el momento de examinar las causas de esta espiral del riesgo; indiquemos, claro, que culmina con las guerras civiles, con los muertos en el campo de batalla, con las masacres o con los ajustes de cuentas —en fin, con las «proscripciones»—, aquella condena sin juicio y sin apelación. Incluso si las cifras de las víctimas transmitidas por nuestras fuentes se hayan exagerado (40 senadores en 81; 300 en 43) representan una proporción considerable de lo que debe llamarse «clase política». Mucho antes de estos sangrientos episodios, la escalada de peligros había sido (tenemos testimonios seguros) muy lúcidamente percibida por algunos: de allí, para los hijos de los senadores o para muchos caballeros, el rechazo a las ambiciones personales, el refugio en el *otium*. La literatura o los negocios salieron quizá ganando. La República murió como consecuencia de ello.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

P. A., BRUNT, *Italian Manpower, 225 B. C.-A. D. 14*, Oxford, 1987[3].

— *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford, 1988.

B. COHEN, *La notion d'«ordo»*, en «Bul. Ass. G. Budé», 1975, pp. 259-82.

J.-L., FERRARY, *Le idee politiche a Roma nell'época repubblicana*, en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Turín, 1982, pp. 723-804.

E. GABBA, *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Florencia, 1973.

E. GRUEN, *Roman Politics and the Criminal Courts*, Harvard, 1968.

J. HARMAND, *L'Armée et le soldat à Rome de 107 à 50 avant n.è.*, París, 1967.

F. HINARD, *Les proscriptions de la Rome républicaine*, Roma, 1985.

— *Dictadures* (en colaboración con P. Catalano, J. C. Cheynet, J. L. Ferrary, L. Labruna, G. Meloni y C. Nicolet), París, 1988.

C. NICOLET, *Le Métier de citoyen dans la Rome republicane*, París, 1989[3].

— *Les structures de l'Italie romaine*, Col. Nouvelie Clio, París, 1979[2].

— *Tributum*, Bonn, 1976.

— *Les classes dirigeantes romaines sous la Republique*, en «Annales, ESC», 1977, pp. 726-54.

— (Ed). *Demokratia et Aristokratia. A propos de Caius Gracchus* (en colaboración con P. Botteri, J.-M. David, J.-L. Ferrary y M. Raskolnikoff), París, 1983.

— (Ed.), *Des ordres à Rome* (en colaboración con M. Bonnefond, A. Chastagnol, B. Cohén, S. Demougin, J. Scheid y C. Virlouvet), París 1984.

A. N., SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship*, Oxford, 1973[2].

R. SYME, *The Roman Revolution*, Oxford, 1939 [ed. cast.: *La revolución romana*, Madrid, 1989].

L. ROSS, TAYLOR, *Party Politics in the Age of Caesar*, Berkeley, 1949.

P. VEYNE, *Le Pain et le Cirque*, París, 1976.

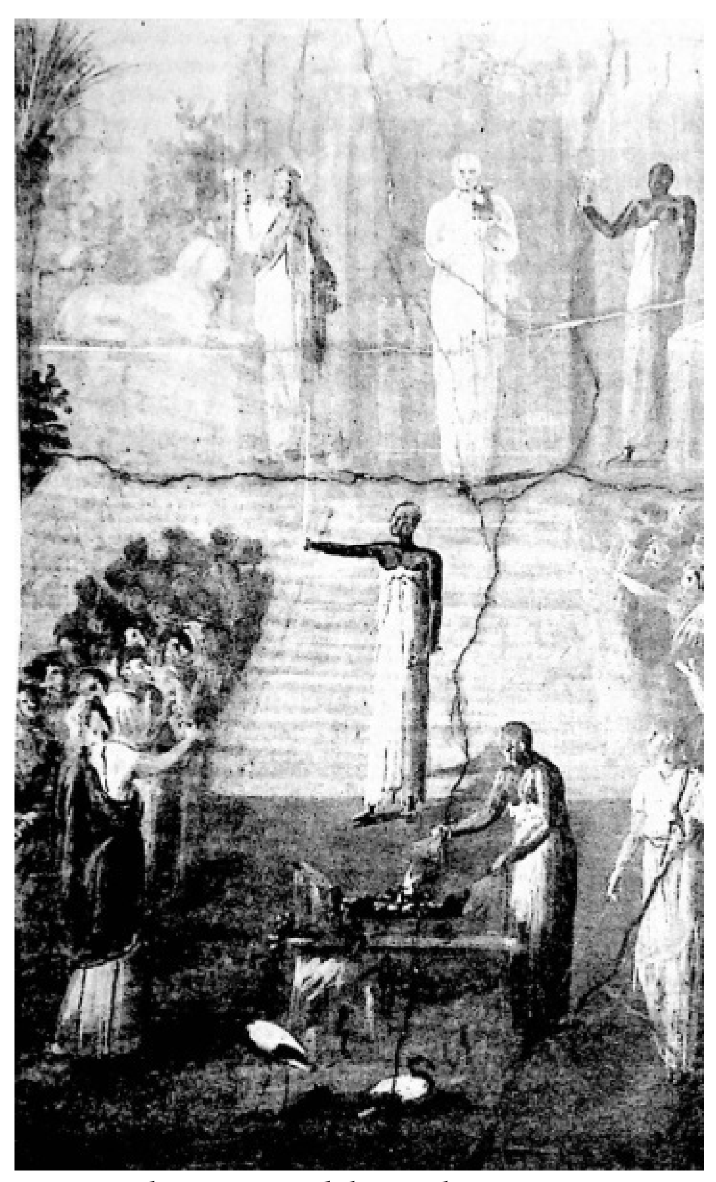
C. VIRLOUVET, *Famines et emeutes à Rome des origines de la Republique à la mort de Néron*, Roma 1985.

Z. YAVETZ, *Plebs et Princeps*, Oxford, 1969.

Capítulo segundo

EL SACERDOTE

John Scheid



Ceremonia de apertura del templo en un santuario de Campania.

Sería erróneo hablar de un sacerdocio romano o de un poder sacerdotal romano. Estas funciones solo pueden considerarse desde el punto de vista de la pluralidad y en función de un contexto social muy preciso. Las condiciones religiosas eran incontables, y las competencias sacerdotales, por lo tanto, eran muy numerosas. La riqueza de estas figuras romanas del sacerdocio está muy lejos de acabarse con la distinción entre los llamados sacerdotes (*sacerdotes*) y los que no llevan este título; entre sacerdocios públicos y sacerdocios privados. Cualquier categoría que examinemos siempre incluirá unos actores culturales de los cuales unos se llamaban sacerdotes y otros no. Además, junto al poder sacerdotal de Roma existían innumerables funciones sacerdotales, propias de las diferentes ciudades de Italia.

Dicho de otro modo, hablar de sacerdotes en Roma obliga siempre a hacer una serie de distinciones y de precisiones: hay que dilucidar, sobre todo, si se trata de romanos porque son ciudadanos o porque son habitantes de Roma, sin olvidar que progresivamente la mayor parte de los ciudadanos romanos no vivían ya en Roma, sino en las ciudades del Imperio, dotadas a su vez de unas instituciones sagradas propias. Por razones de espacio, también de legibilidad, trataremos del sacerdocio en el tradicional contexto romano, sobre todo en Roma, lo cual nos permitirá aunar República e Imperio y realizar una descripción bastante compleja de las figuras sacerdotales, que pueda servir de modelo para la mayoría de las ciudades de cultura y derecho romano. Hay que recordar una vez más que si adoptamos el punto de vista de un contemporáneo de Cicerón o de Marco Aurelio, deberemos tener presente que existen sacerdocios y funciones religiosas diferentes a los sacerdocios romanos *stricto sensu*. Un romano podía encontrarse y relacionarse diariamente con los responsables religiosos de las comunidades extranjeras

establecidas en las riberas del Tíber, ya sean egipcios, judíos o griegos, de Siria o Asia menor, que ejercían además una cierta influencia «espiritual» y penetraban a menudo, según los acontecimientos, en el patrimonio religioso del pueblo romano. Por ello, el número y naturaleza de los sacerdotes romanos nunca dejará de incrementarse, antes de la definitiva victoria del Cristianismo, y habrá que tener presente el carácter provisional y parcial de cualquier catálogo de figuras sacerdotales romanas.

La mayor parte de nuestras deducciones se referirán a cultos públicos no porque sean superiores a las demás expresiones culturales de los romanos, sino porque han marcado durante más tiempo y con mayor fuerza al conjunto de su pueblo, y simplemente, porque también son las que mejor se conocen. De todos modos, el modelo que ofrece la vida religiosa pública de Roma puede aplicarse sin vacilación alguna a la vida cultural privada, a los *colegios*, a la familia; o bien a la de las ciudades del Imperio, por poco que profundicemos en las formas tradicionales de la religión.

Después de estas observaciones se plantea la primera cuestión. ¿A quién podemos llamar sacerdote en Roma? Ya hemos indicado que no basta, incluso dentro del marco tradicional, designar como tal al actor bajo el nombre de sacerdote, de *sacerdos*, como, por ejemplo, en el Cristianismo. Porque la experiencia nos incita a considerar como sacerdotes romanos a todos aquellos que llevaban a cabo actos culturales para una comunidad dada. Pero bajo esta fórmula, la definición aún quedaría incompleta. Paradójicamente, a aquellos a quienes mejor cuadraría esta definición no seria a los llamados sacerdotes (*sacerdotes*), sino a los magistrados o padres de familia. Los sacerdotes propiamente dichos tenían una cualidad complementaria: eran además los depositarios del derecho sacro, eran los únicos que podían administrarlo y

desarrollarlo, y en estas actividades necesariamente estaban asistidos por el Senado, que por su parte no ejercía ninguna actividad cultural como tal. Es preferible, por lo tanto, considerar al sacerdocio como el ejercicio de una autoridad religiosa, ya sea que su poder de iniciativa concierne a los gestos del culto o al control del sistema religioso.

Para poder abarcar toda la originalidad y riqueza de este poder sacerdotal deberemos definir en primer lugar todas las funciones de un sacerdocio que pueden encontrarse en Roma, antes de examinar en un segundo la naturaleza del comportamiento sacerdotal.

¿Quién era sacerdote en Roma? Como en la mayor parte de las religiones de la Antigüedad, la primera respuesta parece fácil, porque el culto y el poder sacerdotal eran ante todo una cosa de hombres, tanto en el aspecto público como en el aspecto privado. Celebrado en nombre de una comunidad, el acto sacerdotal no podía ser confiado a una mujer, ya que esta no es apta para representar a nadie más que a sí misma. Pero esto no significa que las mujeres estuvieran excluidas del culto. Las funciones sacerdotales femeninas, como el servicio de Vesta o el papel de la flamínica, sin olvidar el papel cultural de las matronas, en público y en privado, son bien conocidas por todos. Conviene, sin embargo, advertir que cuando una mujer ejerce una función sacerdotal siempre está subordinada al hombre, o bien deja de ser realmente una mujer. Las flamínicas, o incluso las madres de familia, eran, de hecho, las adjuntas de sus esposos, y a menudo cumplen tareas marginales y complementarias de las del flamen o del padre de familia. El acto cultural por excelencia, el sacrificio, les estaba prohibido, salvo excepciones, y en todo caso; por ejemplo, en el momento de los Damia, eran las Vestales las que lo celebraban. Pero es que las Vestales, que estaban sometidas al poder del pontífice Máximo, no eran ni jóvenes

ni mujeres casadas: se situaban fuera de las categorías sexuales. En cuanto a las matronas, rogaban y sin duda sacrificaban a un dios, llegado el caso, como el día He la Fortuna Viril, pero las fuentes nos indican que este era un privilegio excepcional y nos recuerdan que les fue concedido a las mujeres por haber salvado la ciudad cuando los hombres fueron incapaces de hacerlo.

Durante muchísimo tiempo fueron entrando en Roma otros sacerdocios femeninos, como el de Ceres Aventina, el de Baco, el de Isis. Pero son figuras sacerdotales incorporadas a la religión pública o privada de los romanos al mismo tiempo que las divinidades extranjeras, de las cuales oficiaban su culto. Introducidas por los romanos, porque eran inseparables de las prácticas culturales en cuestión, estas sacerdotisas enriquecían más que modificaban el sistema romano mediante la aportación de variantes significativas. Como los dioses adoptados, los sacerdocios femeninos reflejan no solo la evolución de las convicciones religiosas de los romanos, sino el indicio de la ampliación del concepto de romanidad, englobando poco a poco no solamente el antiguo núcleo romano-itálico, sino también de los dioses, los territorios, y pronto las élites del mundo entero. De todos modos, no hay que olvidar que en la religión pública, estos cultos y sacerdocios adoptados estaban sometidos a la autoridad (exclusivamente masculina) del colegio de los (*quin)decemviri*. El ejemplo de los Libros Sibilinos es, desde este punto de vista, significativo. Estos libros, que constituían el único oráculo prospectivo romano, provenían de Campania, es decir, del extranjero, y habían sido dictados por una mujer, la sibila de Cumas. Mecanismo indispensable para las instituciones romanas y venerados como uno de los talismanes de Roma, estos oráculos parecen indicar, a primera vista, la intrusión de una profetisa, y además

extranjera, en el corazón mismo de la vida pública. Sin embargo, esta antiquísima profetisa, y los libros que vendió, según la tradición, el rey Tarquinio, estaban enteramente sometidos al colegio de los (*quin)decemviri*, que eran los únicos autorizados para consultarlos y hacerles hablar para los magistrados y el Senado.

Estos y otros hechos nos incitan a no ignorar el papel de la mujer en el ejercicio del poder sacerdotal. Excluidas del papel principal, sin embargo ocupan fundamental y obligatoriamente el secundario, porque eran las indispensables coayudantes del hombre: separado de la flamínica, el flamen de Júpiter ya no estaba capacitado para cumplir sus funciones; sin las Vestales, la misma Roma no podía seguir representando su papel en la historia.

Dicho de otro modo, el acto sacerdotal a menudo se representa en las tradiciones romanas como una colaboración necesaria entre hombres y mujeres.

Pero esta definición aún carece de la debida precisión. Si los hombres, por su sexo, estaban capacitados (con la ayuda de las mujeres) para representar los intereses de una comunidad, hacía falta que pertenecieran íntimamente a esta comunidad. Es por ello que solo los ciudadanos podían desempeñar un papel cultural en la *res publica*, y solamente los miembros varones de una familia se encargaban del culto doméstico. Aunque no era un elemento particular integrado en el sistema religioso romano, los extranjeros tenían la posibilidad de celebrar el culto en los santuarios romanos, siempre que el Senado o la autoridad competente les autorizase a ello. En el seno de sus familias o de sus comunidades extranjeras, naturalmente celebraban sus cultos con total libertad. En cuanto a los esclavos, se beneficiaban de algún modo no solo del estatus de las mujeres y el de los

extranjeros, puesto que ayudaban a su amo en el ejercicio de sus poderes sacerdotales, sino que también podían encargarse del culto por delegación.

Reservada en primera instancia a los ciudadanos varones, la autoridad sacerdotal, sin embargo, no podía ser ejercida por cualquier ciudadano y en cualquier contexto. Y por muy amplia que fuese la comunidad referida, el pueblo, en su totalidad o en parte, solo le era dado a algunos el poder de actuar en su nombre. En Roma no todo el que quisiese podía ser sacerdote. El sacerdocio no era cuestión de vocación, en todo caso en los cultos tradicionales, sino cuestión de estatus social. Como los actos religiosos se celebraban en nombre de una comunidad, y no de individuos, solo aquellos que estaban destinados, por su nacimiento y por su estatus, a representar a la comunidad ejercían funciones sacerdotales.

En el seno familiar, era el *pater familias* el que asumía la responsabilidad de todo gesto cultural comunitario, como el sacrificio, los ritos nupciales o los funerales, ya sea en persona o delegando sus poderes en un miembro de la familia, en su hijo, en su liberto o en su esclavo. Fuera del marco familiar, y si contaba con los medios suficientes, todo individuo varón podía actuar para sí y, eventualmente, para la pequeña comunidad que dependía de él (por ejemplo, la familia nuclear), pero sus gestos no comprometían al conjunto de la familia.

Si el nacimiento distribuía los papeles sacerdotales dentro de las familias, eran las reglas tradicionales de la vida pública las que los determinaban en la vida comunitaria del pueblo romano. Así, las acciones sacerdotales eran confiadas a todos aquellos que eran, o habían sido, regularmente elegidos como magistrados o sacerdotes del pueblo romano. Todos los magistrados debían llevar a cabo tareas sacerdotales. Los

cónsules debían ofrecer gran parte de los numerosos sacrificios que se escalonaban a lo largo del calendario político, a partir de los del primero de enero, celebrados como cumplimiento de los votos pronunciados por sus predecesores un año antes, por la salud de la *res publica*, y ya bajo el Imperio, por la del príncipe gobernante; a continuación, debían formular a su vez unos nuevos votos. Poco después de acceder a su cargo, los cónsules presidían igualmente el antiguo sacrificio federativo del monte Albano durante las *Feriae Latinae*, antes del sacrificio a Lavinio. O también presidían los juegos, los *Ludi Romani* del 15 de septiembre, antes de que estos fueran confiados a los ediles curules; y, más tarde, bajo el Imperio, los fiestas por la Victoria de Actium; del aniversario de Augusto, y otras más. Por su parte, el pretor urbano debía celebrar los sacrificios a Hércules en el Ara Máxima y presidir otros juegos (los Juegos Apolíneos, los *Ludi Piscatorii*) y en general los pretores sustituían a los cónsules en caso de que estuviesen ocupados. Todos los demás magistrados, según su rango y sus funciones, dedicaban una parte de su tiempo a rituales sacrificatorios públicos. A estos actos regulares (*sollemnes*), se añaden frecuentemente sacrificios y votos excesivamente, cuya iniciativa partía del cónsul.

No hay que imaginarse estos sacrificios como breves ritos a los cuales el magistrado se conformaba con asistir. Estas largas y complejas liturgias requerían de los magistrados un compromiso bastante importante, en tiempo y medio, hasta el punto de que los cónsules, cuyos deberes aumentaban con las conquistas, debían ser sustituidos cada vez más frecuentemente por otros magistrados. Sacrificar significaba escoger las víctimas, formar un equipo de ayudantes sacrificatorios, pedir la asistencia de un colega, eventualmente de un sacerdote, y a continuación pasar gran parte del día

civil (desde la salida del sol hasta principios de la tarde) en el lugar del sacrificio; todos los actos de esta liturgia exigían además del magistrado una actitud, gestos y palabras de autoridad, desde la inmolación de la víctima hasta la ofrenda de las vísceras (exta) a los dioses y de la recogida de la parte reservada a los hombres. Incluso, tenemos que suponer que el magistrado se ocupaba de la disposición del banquete del sacrificio o de la distribución que lo sustituía. Durante las grandes fiestas, los sacrificios eran varios y además se alargaban con los juegos organizados y estaban presididos por el magistrado celebrante.

Pero la actividad sacerdotal de los magistrados va mucho más allá de sus competencias sacrificadoras, de su competencia para dedicar santuarios a los dioses públicos. Su segunda gran función religiosa eran los auspicios. Todo hecho importante de la vida pública estaba precedido y determinado, de derecho, por una toma de auspicios, o bien por la recepción de auspicios no requeridos. Tomar los auspicios consistía en interrogar a los dioses —sobre todo a Júpiter— sobre la oportunidad de llevar a cabo tal o tal acto público; el dios debía conformarse con contestar afirmativa o negativamente. Las técnicas de consulta eran múltiples y complejas (observación del vuelo de los pájaros, y más a menudo, a fines de la República, la del comportamiento de los pollos sagrados), y como en el sacrificio, era celebrado por el magistrado asistido por sus ayudantes, incluso con la presencia de sacerdotes especializados; en todo era el magistrado el «amo» de la consulta.

Además, y esto no era poco, los cónsules tenían el derecho de iniciativa en el terreno de los asuntos religiosos. Eran ellos los que sometían a los colegios sacerdotales y consultaban con el Senado los problemas religiosos que se planteaban, o las innovaciones que se imponían: los nuevos dioses públicos

instalados en Roma, lo eran, entre otras cosas, a petición de los cónsules. En el campo de las innovaciones o de las crisis, el Senado, consejo de antiguos magistrados, ejercía en su conjunto unas prerrogativas de carácter sacerdotal, ya que aconsejaba, controlaba y ayudaba a los magistrados a tomar decisiones y a realizar los deberes religiosos. Sin olvidar otra figura colectiva del sacerdocio, la de los patricios que detentaban gracias a su nacimiento el poder de tomar los auspicios en ausencia del magistrado capacitado para ello: este procedimiento se desencadenaba en caso de vacío de poder, o de interregno.

En este punto debemos preguntarnos para qué servían, en este sistema, los colegios sacerdotales propiamente dichos. Antes de responder a esta pregunta creemos oportuno presentar brevemente los principales sacerdocios públicos de los romanos.

A excepción de ciertos sacerdocios, ligados a un culto o a un santuario (como, por ejemplo, la sacerdotisa pública de Ceres), los sacerdotes romanos se encontraban agrupados en colegios o cofradías con números clausos. A fines del período republicano y bajo las primeras dinastías del Imperio, cuatro grandes colegios englobaban a la mayoría de los sacerdotes. El primero de ellos, el colegio pontificio, presidido por el gran pontífice, contaba con los pontífices, los flamines, el *rex sacrorum* y las Vestales. El segundo en importancia era el de los augures; seguido del de los decembiros —que hacia el 80 se convierten en los quindecenviros— encargados de la consulta de los Libros Sibilinos; y el de los septenviros de los banquetes sagrados. Frente a estos colegios estaban las cofradías, más exclusivamente consagradas a tareas culturales, y relativamente discretas bajo la República: los salios del Palatino y del Quirinal, los lupérculos, los hermanos arvales, los *sodales Titii*. Bajo el Imperio, diversas cofradías dinásticas

fueron creándose a medida que los príncipes se divinizaban: los *sodales Claudiales*, los *sodales Flaviales Titiales* y los *sodales Antoniani*.

Las funciones rituales de estos sacerdotes se verán más adelante; por ahora basta indicar que en gran parte celebraban los mismos tipos de ceremonias que los magistrados, pero con unas prerrogativas propias. ¿En qué se diferenciaban estos sacerdotes de los magistrados, de los que a menudo aparecen como sustitutivos en los actos rituales? Las tradiciones romanas cuentan que los primeros sacerdotes ayudaban al rey de los orígenes, ese magistrado mítico, a ejercer sus prerrogativas sagradas. En el momento del nacimiento de la República, los sacerdotes se habrían separado de los magistrados porque habrían seguido ejerciendo una parte de los poderes reales, aquellos que no podían revertir en los magistrados de la República, ya que el rey como figura había desaparecido o se había convertido en un simple sacerdote. De hecho, fuera de los grandes actos litúrgicos de la *res publica*, como, por ejemplo, los votos, los sacrificios o las tomas de auspicios directamente ligados al gobierno, los pontífices, los flamines o los augures celebraban los ritos del calendario arcaico, como si se perpetuara un ceremonial que no concerniese a los magistrados en ejercicio bajo la República. Con el tiempo, las funciones sacerdotales se ampliaron y los sacerdotes de los cuatro grandes colegios se convirtieron en los únicos depositarios autorizados del derecho sacro. Sus decisiones no tenían poder de ejecución, salvo si su *ius* se lo daba de antemano, pero administraban y comunicaban el derecho sacro a los magistrados y a su Consejo, el Senado. Por lo tanto, magistrados y sacerdotes se diferenciaban por el reparto de las tareas rituales y por la competencia jurídica, sin olvidar que ciertos sacerdotes representaban, gracias a sus actitudes rituales, los poderes, la

cualidad y la función de su patrón divino, mientras que los magistrados solo excepcionalmente lo hacían, sobre todo cuando encarnaban la arcaica plenitud del poder público y sagrado durante el triunfo por una gran victoria militar.

A estas funciones características de los sacerdotes se añadía un particular modo de reclutamiento. Los poderes sacerdotales de los magistrados les eran otorgados al mismo tiempo que el *imperium* y la *potestas*, por elección popular, seguida, según los casos, de los auspicios de investidura. El poder de los sacerdotes tenía un origen diferente, y además su estatus personal no era, aparentemente, el mismo que el de otros representantes del pueblo romano. A primera vista, los sacerdotes públicos romanos provenían generalmente del mismo ambiente senatorial que los magistrados, y han seguido en su mayoría las mismas carreras políticas. Examinándolas de cerca, aparecen las diferencias formales. Y como los romanos expresan generalmente en forma de reglas o de costumbres formales todo lo que les parecía indispensable para mantener cierta igualdad dentro de la élite senatorial, y para controlar el ejercicio del poder, las reglas que regían la elección de sacerdotes, y su evolución desde el advenimiento de la República en el 504, encierra sin duda algún valioso indicio de la posición de los sacerdotes dentro del «orden constitucional» romano.

Mientras que la elección de magistrados y la manera en que ejercían su poder fueron rápidamente sometidas, tras la expulsión de los Reyes, a un estricto control, los sacerdotes perpetuaban un sistema de reclutamiento que podría llamarse prerrepublicano. Los colegios sacerdotales escogían a sus miembros sin control externo alguno, e independientemente de los criterios censales o de edad que regían para las magistraturas. Los sacerdotes ejercían, como ya hemos visto, poderes equiparables, en el terreno religioso, a los de un

cónsul, sin haber sido elegidos y sin ni siquiera ser senadores; eventualmente, elegidos muy jóvenes, y además conservaban su cargo de por vida. Ciertamente, no disponían del *imperium*, y no podían convocar al pueblo o al Senado, pero los augures tenían el derecho de aplazar en el acto los comicios electorales si constataban signos desfavorables; y generalmente los pontífices, augures y quindemviros, sin ni siquiera evocar el papel eminente del pontífice máximo, influían fuertemente por sus consejos y opiniones sobre la vida pública. Dicho de otro modo, todo lleva a creer que los romanos dejaron a los sacerdotes una posición central en la *res publica*, y en cierto modo, opuesta a la de los magistrados. El peso de los sacerdotes, y también sus relaciones con los magistrados, se revelan claramente mediante la evolución de los procedimientos de cooptación de los colegios sacerdotales desde los inicios de la República.

En un primer momento, frente a la rápida evolución de las reglas que regían a las magistraturas, la institución sacerdotal perpetuó otras modalidades de reclutamiento, y constituyó un polo muy conservador que pudo resistir, según la tradición, hasta el año 300 a. C. a la cooptación de los no-patricios. Más tarde, las modalidades de reclutamiento de sacerdotes se presentan como un símbolo de los privilegios oligárquicos, y entraron en juego en varios conflictos. Hasta fines del siglo II a. C., los sacerdotes se renovaban por simple cooptación, es decir, sin ningún control popular o senatorial. Sin embargo, al menos desde mediados del siglo III, el sacerdote más importante, el pontífice máximo, ya no era elegido solo por los pontífices, sino por una asamblea especial, que reunía a 17 tribus, sin duda echadas a suertes entre las 35 existentes en el momento de la elección. El pueblo adquiría así por primera vez el derecho de fiscalización en la elección de un sacerdote, aunque era un control limitado, ya que el pontífice máximo

debía ser elegido entre tres pontífices ya preseleccionados por el colegio pontificio, cuyos miembros eran elegidos según la antigua tradición. Un siglo y medio más tarde, en 104/103 a. C., la Ley Domicia aplicó el mismo procedimiento electivo para la elección de sacerdotes, confiriendo a la cuasi asamblea encargada de elegir al gran pontífice el poder escoger a los miembros de los colegios pontificio, augur, decemviro y septemviro. El proceso constaba de varias fases. En primer lugar, los miembros de los colegios procedían a las «nominaciones», es decir, a la proclamación, bajo juramento, de los candidatos que fueran considerados dignos del sacerdocio: cada sacerdote solo podía «nominar» a un candidato y ninguno de estos podía beneficiarse de dos «nominaciones» a la vez. Por ello, Cicerón se jactará de haber sido «nominado» por Pompeyo y Hortensio. El día de los comicios sacerdotales, convocados en caso de vacantes en un colegio, las 17 tribus echadas a suertes escogían de entre los *nominati*, cuya lista ya era conocida, a quienes quisieran elegir (*creare*). En un tercer paso, los colegios en cuestión cooptaban los candidatos elegidos y ciertos sacerdotes, como los augures, eran incluso «inaugurados» por una consulta del cielo.

El nuevo sistema solo era aplicable a los cuatro colegios que hemos citado. En cuanto a las cofradías, seguirán aplicando el sistema de elección y de nominación a puerta cerrada, hasta fines del Imperio. Ciertos sacerdotes específicos, pertenecientes al colegio pontificio, como los flamines, el *rex sacrorum* y las Vestales, ya no eran elegidos y cooptados, sino elegidos por el pontífice máximo, eventualmente entre varios candidatos, seleccionados por los otros pontífices o el Senado.

La Ley Domicia pretendía poner fin al control de los sacerdocios propiamente dichos por un número muy restringido de familias, que acaparaban de este modo, en el

seno de la República, un poder público que no compartían con sus iguales. Sin ser realmente democrático (habría que preguntarse si este término tiene algún sentido en el régimen oligárquico romano), el nuevo procedimiento de elección de sacerdotes indudablemente ampliaba el reclutamiento y daba al pueblo el derecho de fiscalización sobre las cooptaciones. En ese sentido, la Ley Domicia era «republicana». En suma, los sacerdotes se convertían en cuasi magistrados y al mismo tiempo adquirían una posición muy brillante; es probable que desde este momento los cuatro colegios afectados por esta ley fueran llamados *amplissimi*, «de gran relieve». Sin embargo, se constata que la distancia existente entre el estatus de un magistrado y el de un sacerdote seguía siendo amplia, y esta divergencia, a pesar de las aproximaciones hechas en 104/103, seguía viva.

La nueva ley fue abolida en el año 80 por Sila, que pretendía restaurar las prerrogativas de la nobleza en relación al pueblo, y luego fue restaurada en el año 63 por la Ley Atia. Sila, y como siglo y medio después, César, había incrementado el número de sacerdotes paralelamente al número de magistrados, lo cual ilustra la relación, en la mentalidad romana, entre sacerdotes y magistrados. A pesar de esta evolución, los sacerdotes conservaban su carácter específico. Incluso entre 28 y 18/13 a. C., cuando Augusto reorganizó a su vez el reclutamiento de sacerdotes, no reformó el carácter específico de la elección de estos. Se limitó a consagrarla definitivamente, distribuyendo los sacerdocios públicos entre el orden senatorial y el ecuestre, subrayando así el rango de «cuasi magistrados» de los sacerdotes del rango senatorial. El proceso de reclutamiento siguió siendo el mismo, aunque con ciertas matizaciones. Desde 29, Augusto había recibido el privilegio de «nominar» a tantos candidatos como quisiera, incluso sobrepasando el límite autorizado por

la Ley Atia, y más tarde, cuando formó parte de todos los colegios sacerdotales y se convirtió en pontífice máximo, pudo ejercer su privilegio en el interior de cada colegio, así como lo harán sus sucesores. A partir de Tiberio, la nominación de candidatos por los miembros de los cuatro colegios se hizo cada año en el Senado, independientemente de los colegios y de las vacantes, y no en las asambleas populares, ya que desde entonces el Senado escogería a los candidatos que los comicios sacerdotales hubiesen designado formalmente. Ignoramos hasta cuándo fueron convocados los comicios para ratificar las elecciones hechas por el Senado, pero debe considerarse la posibilidad de que el procedimiento estuvieran en vigor hasta principios del siglo III d. C. Las cofradías quedaban, como antes, fuera de este sistema, incluso si algunos elementos de este (sobre todo las tres fases de *nominatio*, de *creatio* y de la *cooptatio*) habían sido adoptados por ellas; en todo, caso es lo que permiten suponer las reglas que se pueden observar operando en el colegio de los hermanos arvales.

A pesar de una pequeña aproximación al estatus de los magistrados, y aunque a menudo cumplían los mismos ritos que los magistrados, los sacerdotes eran personajes públicos muy diferentes de los magistrados, incluso si no había nada que se opusiese radicalmente ni que prohibiese acumular las dos funciones. Esta diferencia parece encubrir más bien un cierto reparto de deberes, una colaboración necesaria entre sacerdotes y magistrados no solo por razones inherentes a las reglas «constitucionales» de la República, que dividía sistemáticamente los poderes, sino también, como ya veremos, por razones propiamente religiosas. Pero en el fondo, en lo que concierne a la naturaleza religiosa de los actos rituales llevados a cabo por unos y otros o a los debates referidos a la religión o al derecho sacro, es imposible

diferenciar magistrados de sacerdotes: celebraban ritos del mismo tipo, e incluso, aunque sus competencias eran diferentes, ambos administraban, junto al Senado, la vida religiosa de la *res publica*. Por lo tanto, podemos concluir que en la religión pública del pueblo romano, el papel sacerdotal era confiado a todos aquellos que habían sido elementos como representantes del pueblo; según su función y su rango, su papel variaba, pero, en el fondo, tenían todos las mismas competencias religiosas.

Los mismos principios regían las demás comunidades de ciudadanos romanos.

Es obvio que los magistrados subalternos que gobernaban desde la época de Sila las provincias del Imperio, actuaban del mismo modo que los magistrados. Durante su mandato, asumían todas las tareas sacerdotales que podía necesitar la vida pública de sus provincias: las tomas de auspicios, los votos, los sacrificios, las dedicaciones. Pero los poderes de los magistrados subalternos disminuyen, y bajo el Imperio, sus iniciativas religiosas estaban subordinadas a las del *princeps*. Así, los auspicios del *princeps* eran superiores a los de los legados o procónsules; aún más, era él quien detentaba los auspicios, al menos en las provincias que gobernaba directamente: la consecuencia más espectacular fue la rápida desaparición, bajo el gobierno de Augusto, de los triunfos de los magistrados subalternos, porque la condición para triunfar era la posesión de los auspicios. Sin embargo, desde su propio puesto, los gobernadores ejercían responsabilidades religiosas ordinarias propias de un representante del pueblo, incluso sin la presencia de sacerdotes.

En un campamento militar, el primer sacerdote era el comandante de la legión, encargado de celebrar los ritos regulares, uno de cuyos calendarios, perteneciente a un ala

auxiliar y que fue hallado en Dura-Europos, fechado entre 223 y 227, proporciona datos sobre pasajes y celebraciones excepcionales. Asimismo, en los barrios de Roma, los cultos locales eran celebrados en los cruces de caminos por los *magistri* del *pagus*, que luego se transformarán bajo Augusto en *magistri* de los *vici*; pero generalmente, en los colegios artesanales, comerciales o de funcionarios, los *magistri* elegidos eran quienes debían encargarse de la liturgia, de su elaboración y control junto a la asamblea del pueblo colegial.

Así era también la organización religiosa de otras ciudades del Imperio, por lo que es inútil entrar en detalles. Señalemos solo que el número y variedad de magistrados y sacerdotes que ejercían funciones sacerdotales eran menos importantes que en Roma, lo que eventualmente acarreaba una mayor concentración de competencias sacerdotales. Hay que subrayar, sin embargo, que en estas ciudades los sacerdocios propiamente dichos no eran, por lo general, vitalicios. Era una simple etapa en el *cursus honorum*, y las responsabilidades sacerdotales constituían un aspecto más, diferente, de las responsabilidades públicas. Volveremos a ello, porque ese testimonio prueba que no son las competencias, los títulos o los comportamientos rituales los que distinguen a los sacerdotes de los magistrados. Antes conviene señalar un último punto: el número de sacerdotes.

Estamos acostumbrados por dos milenios de Cristianismo no solo a una vida religiosa sometida en conjunto al clero, sino también a una estructura real de poder religioso y a una representación sistemática de este poder jerárquico en todas las comunidades de fíeles. La simple observación de la estructura de las comunidades judías basta para comprobar que incluso en el mundo occidental el modelo cristiano no es el universal. De todos modos, no fue este el caso de Roma hasta la era cristiana, aparte de un efímero intento a mediados

del siglo III d. C. Efectivamente, en Roma encontramos una extremada difusión de los actos sacerdotales, desde los sacrificios ofrecidos por los cónsules a los ritos domésticos celebrados por los padres de familia. No había un «claro» capacitado para celebrar todos los actos religiosos, cada magistrado o sacerdote tenía un porcentaje de competencias, y solo dentro de una comunidad determinada. Los que representaban al conjunto del pueblo, magistrados y sacerdotes en Roma, no eran capaces, debido a su escasez, de prestar sus servicios a todos los ciudadanos, y ni siquiera podían ser solicitados para ello, debido a las reglas religiosas.

Nunca un romano habría pretendido invitar a un sacerdote para celebrar un culto en su casa. Los sacerdotes públicos, por ejemplo los pontífices, solo celebraban ritos que concernieran al conjunto del pueblo romano, o cuando estatuían, a petición de un magistrado, sobre los daños causados a los intereses de los lugares públicos, o sobre los problemas generales que podían plantearse, pero no era de su competencia, como sacerdotes públicos, oficiar para una comunidad restringida de ciudadanos. La única excepción atestiguada se refiere al matrimonio de los patricios, la *confarreatio*, que era celebrado por el pontífice máximo en presencia del flamen de Júpiter; pero es que el estatus de los patricios era bastante particular, sobre todo en el plano religioso, y el modelo no puede hacerse extensivo para los demás ciudadanos. Por otro lado, los sacerdotes nunca se hubieran consultado y apoyado entre colegios con el fin de llevar a cabo una política religiosa en común. Además, para crear un *lobby* sacerdotal hubiera hecho falta unir, en términos romanos, a los sacerdotes, o al menos, a los magistrados en ejercicio. Por supuesto que había conflictos que oponían a sacerdotes y magistrados, o más exactamente, a un sacerdote o colegio sacerdotal a un magistrado, pero estas disputas solo se referían a reglas

culturales precisas, y no a las presiones que los sacerdotes pretendían ejercer sobre el supuesto poder «laico» o a la inversa; en efecto, en Roma no existe un ambiente sacerdotal separado de los magistrados y de la vida pública, y no puede distinguirse de un poder «laico».

A continuación destacaremos la escasez de efectivos sacerdotales públicos. A principios de nuestra era, el pueblo romano constaba de unos cuatro millones de ciudadanos varones y mayores de edad. El número de magistrados en funciones simultáneamente rondaba con ciertas variaciones, según la época, en torno a los 50, y los magistrados subordinados, en torno a los 60. A estos 110 responsables del rango senatorial se añaden además unos 40 con funciones particulares de rango senatorial, y unas 70 funciones desempeñadas por miembros del orden ecuestre. Además de estas 220 veinte personas que representan, junto al emperador, lo esencial del poder público, se añaden unos 83 miembros de los grandes colegios sacerdotales y un centenar de miembros de las cofradías, es decir, unos 210 sacerdotes en total, o bien, si incluimos las cofradías particulares, compuestas esencialmente por gente muy joven, salios y lupérculos (sin duda unos 60 en total), 270 sacerdotes. Por lo que hemos dicho, y teniendo en cuenta las competencias muy limitadas de la mayor parte de las cofradías, los destinos religiosos del pueblo romano estaban en manos de unas 300 a 400 personas en total. Este número hace absurda, de entrada, la idea de cualquier control de los sacerdotes —incluso en el sentido más amplio de la palabra— sobre la vida religiosa de todos los ciudadanos. A esta imposibilidad material se añade el hecho de que estos sacerdotes o magistrados no tenían que realizar este control. Sus competencias concernían solo a un cuerpo de fieles, la *res publica*, al conjunto del pueblo romano, y no a los individuos que la componían: su

sacerdocio solo se dirige hacia actos de soberanía y de gobierno, no a la ayuda y control de ciudadanos. Estos asumían por sí mismos las funciones sacerdotales en sus propias casas o en las restringidas comunidades a las cuales pertenecían, e incluso, cuando estallaba un escándalo en este campo vinculado a las prácticas religiosas, el asunto era incumbencia de los magistrados, como responsables del orden público, y no de un poder religioso cualquiera o de magistrados en su papel de «sacerdotes»: era ante todo un problema de policía, y los aspectos religiosos de las intrigas incriminadas eran a veces utilizados como pruebas delictivas en una pesquisa por desorden público o por intrigas subversivas, pero no tenían nada que ver con la autoridad religiosa. Así, cuando en 213 a. C., en los meses más sombríos de la segunda guerra púnica, el pueblo fue presa del pánico religioso y se refugió en todo tipo de supersticiones imaginables, y esto en pleno Foro, sede de los cultos públicos; fue un magistrado, en este caso un pretor, quien reprimió los excesos (Tito Livio, 25, 1, 6-12).

Podemos darnos cuenta de que la experiencia cristiana occidental no basta siempre para apreciar, incluso exteriormente, el hecho sacerdotal romano.

Hasta ahora hemos descrito las figuras del sacerdocio romano, desde el exterior, definiendo el estatus social y político de todos aquellos que tenían el encargo de ejercer una responsabilidad religiosa en nombre de la comunidad romana. Estudiemos ahora a los sacerdotes desde otro punto de vista. Hemos constatado que, por los criterios de elección y su situación en la vida comunitaria, los responsables religiosos de los romanos estaban bastante lejos de lo que un cristiano, por ejemplo, llama sacerdote. A pesar de la herencia lingüística y del ceremonial que los sacerdotes romanos dejaron al Cristianismo, los comportamientos rituales de

estos últimos no coinciden en mayor medida con los de los sacerdotes cristianos. Estos comportamientos son múltiples, pueden dividirse en dos grandes actitudes, según si los sacerdotes celebren y controlen los ritos estableciendo relaciones con los dioses, o bien si son signos físicos de una función divina. Antes de describir estas dos manifestaciones del comportamiento sacerdotal, no sería inútil detenernos brevemente en uno de los principios fundamentales de la religión romana, y que ayuda a comprender las diversas funciones del sacerdote romano.

Tanto en sus enunciados culturales como en la reflexión filosófica, los romanos conciben la ciudad o, en un plano subordinado, a toda comunidad civilizada, como el lugar donde cohabitaban dioses y hombres, *hic et nunc*. Los dioses participan con los hombres en la vida comunitaria y aspiran, como cualquier magistrado, a realizar el bien común. Esta cohabitación se remonta, según la tradición, a los orígenes de la ciudad, y la religión es el conjunto de las relaciones que la ciudad (o cualquier comunidad) mantiene y debe mantener con sus dioses: estas relaciones materiales son las que se llaman culto a los dioses (*cultos deorum*), Por eso los romanos conciben como un deber los homenajes debidos a estos conciudadanos tan poderosos, por su supremacía y a cambio de sus dones, así como el diálogo regular con ellos.

Todos los actos culturales competían a magistrados y sacerdotes, y bajo todos los aspectos, tanto en la ejecución como en el control y definición de las reglas. Los diferentes comportamientos sacerdotales tenían, en consecuencia, la misión de llevara cabo, mantener o ampliar y controlar las relaciones entre una comunidad y sus dioses. Se da por sentado que, en una religión politeísta como la de los romanos, existían grandes diferencias entre las diversas conductas sacerdotales, pero, en suma, las dos competencias

que hemos visto cubren prácticamente todas las actuaciones sacerdotales. Como los cultos públicos se conocen infinitamente mejor que los cultos privados, domésticos o colegiales, nuestros ejemplos conciernen sobre todo a la religión pública de Roma.

Antes de ir más lejos conviene examinar una pregunta que no deja de plantearse: si la ciudad era un lugar de encuentro con los dioses, y la religión el medio para llevara cabo y mantener estas relaciones, ¿qué diferencia hay entre los actos públicos como tales (los de los magistrados) y los actos sacerdotales confiados a magistrados y sacerdotes? Dicho de otro modo, ¿qué relación hay, en definitiva, entre un sacerdote y un magistrado, o para plantear la pregunta de distinta forma, entre un magistrado gobernando y un magistrado sacrificando o tomando los auspicios?

La respuesta a estas preguntas no es nada sencilla. Menos aún si consideramos que los romanos no conocían una constitución política ni un código religioso sistemáticos y completos. Solo apoyándonos en ciertos indicios podemos esbozar algunas respuestas. El primer indicio nos lo da la distinción que los romanos hacían en el derecho público (*ius publicus*) entre dos campos complementarios, el derecho público, terreno de los magistrados, y el derecho sagrado, terreno de los sacerdotes. ¿Responde esta división a nuestra pregunta? En primer lugar, podemos señalar que los hechos atestiguan una estrecha colaboración entre sacerdotes y magistrados en la mayoría de los actos públicos, A menudo, el magistrado necesitaba, para sus actos de autoridad, la ayuda y la opinión de un sacerdote, y si los pontífices o los augures se negaban a prestar su auxilio a un cónsul, este se encontraría imposibilitado, o al menos estorbado, en el cumplimiento de su acción. Y además, a medida que la «constitución» republicana se fue sometiendo a las presiones del crecimiento

romano, y que la élite iba gobernando, explorando aún más las lagunas existentes en el conjunto de reglas y costumbres que hacían las veces de constitución, las opiniones sacerdotales podían ser indispensables para dar a las innovaciones institucionales y gubernamentales más o menos audaces una apariencia de legitimidad, ya que podían eventualmente atestar —o discutir— su conformidad al derecho sacro. La opinión de los sacerdotes constituía, pues, un importante elemento del juego político, pero este poder escapaba en gran medida al control de los poderosos del momento, como consecuencia del carácter vitalicio de los sacerdotes y de su particular modo de reclutamiento. Todas las fuerzas políticas intentaron controlar aún más a los sacerdotes mediante leyes que concernían su reclutamiento. Esta evolución, que esbozamos más arriba, concluye en los últimos decenios de la era anterior, cuando Augusto fue cooptado progresivamente por todos los colegios sacerdotales. Este privilegio se transmitió a sus sucesores. A partir de entonces, el emperador participaba desde dentro en las decisiones de los colegios sacerdotales, y reunía en sus manos todos los poderes que los romanos atribuían a los reyes de los orígenes.

El hecho de realizar actos sacerdotales y de disponer del derecho de iniciativa en el campo religioso, sin embargo, no permitía a los magistrados prescindir de los sacerdotes, ya que su servicio concernía solamente a una parte del calendario litúrgico, y, sobre todo, no estaban capacitados para juzgar ellos solos la validez de sus actos religiosos: sacerdotes y Senado debían ser consultados en relación a cualquier crisis o innovación, e incluso si la iniciativa de la consulta y de la decisión final pertenecían tradicionalmente al magistrado, era también costumbre que siguiera la opinión de sacerdotes y Senado.

Reclutados de un modo sistemáticamente diferente al de los magistrados, como si esta diferencia debiera marcar la distinción entre ambas funciones, los sacerdotes poseían amplísimas atribuciones sacerdotales, desde la celebración de rituales hasta la administración del derecho sagrado. Pero los sacerdotes necesitaban imperiosamente la ayuda de los magistrados. Efectivamente, como el Senado, los sacerdotes debían ser consultados para poder intervenir en la vida pública, a menos que su *ius*, los derechos inherentes a su cargo, les diera poder permanente para realizar un acto determinado: fijar las fechas y encargarse de todas las fiestas arcaicas del calendario sin ser controlados por nadie, a excepción del presidente de sus respectivos colegios. En cambio, no controlaban los demás rituales del calendario, como los que eran celebrados por los magistrados. Así, eran los cónsules y no los pontífices los que fijaban la fecha de las *Feriae Latinae*, y del mismo modo, ningún magistrado necesitaba la opinión de los augures para tomar los auspicios. Y en fin, sin la expresa petición del cónsul, el mismo sumo pontífice debía mantenerse al margen. Pero, como ya hemos dicho, los magistrados estaban prácticamente siempre rodeados por pontífices, augures o quindecemviros, y los colegios sacerdotales y el Senado tenían que ser consultados sobre temas religiosos.

Hay que suponer que las complejas relaciones entre sacerdotes y magistrados no estaban desprovistas de significación, aunque su interpretación es difícil. Pretender que el magistrado representaba a los hombres y el sacerdote a los dioses sería un error, porque en el desempeño de sus funciones rituales, los magistrados representan también a los dioses. De hecho, los que administraban los intereses de los dioses eran más frecuentemente los magistrados, y cuando se trataba de «representar», en el sentido ritual, a los dioses, esta

función podía revertir, como veremos, tanto en los magistrados como en los sacerdotes. Sería por lo tanto más indicado situar la diferencia en el terreno de la acción pública, ya que de eso se trata en la religión romana. El magistrado disponía de un poder más amplio, en el terreno religioso, que el sacerdote (o el Senado), ya que podía ejercer su acción sobre el pueblo y con los dioses, mientras que los sacerdotes, que no disponían (como los senadores) ni de *imperius* ni de *potestas*, solo podían obrar con los dioses. Incluso los augures, que disponían a fines de la República de un enorme poder y que constituían uno de los ejes sobre los que se movía la política, no tenían ningún medio para oponerse realmente a un magistrado: solo podían aplazar los comicios electorales, pero no suspenderlos definitivamente. Ya que si los augures, como los pontífices, o los (quin)decemviros interpretaban con toda libertad el derecho sacro, que era de su competencia, solo lo podían hacer con un magistrado y a petición de este; y la decisión final pertenecía al magistrado consultante. La preeminencia del magistrado sobre los sacerdotes y sobre el Senado, y la superioridad final de lo sagrado, están perfectamente descritas en una anécdota contada por Cicerón. Cuando se celebraban los comicios consulares, el cónsul Tiberio Sempronio Graco, padre de los Graco, se negó a tener en cuenta un signo nefasto (un *omen*). Como esta decisión suscitara las murmuraciones del pueblo, Sempronio acudió al Senado, el cual consultó los arúspices. Estos últimos confirmaron la nefasta naturaleza del *omen* y concluyeron que la asamblea electoral era, por esta causa, ilegitima. Sempronio rehusó contar con esta opinión, y volvió al Campo de Marte. Después de algún tiempo, sin embargo, recurrió al colegio de los augures, porque leyendo los libros augúrales había recordado que había cometido, efectivamente, una infracción a las reglas sagradas después de haberse marchado

del Senado para terminar los comicios. La opinión de los augures se expuso al Senado (seguramente a iniciativa de un cónsul), y los cónsules que habían sido elegidos durante los comicios incriminados dimitieron.

En definitiva, ser sacerdote en Roma era actuar con los dioses y saber cómo actuar. Las competencias sacerdotales de los magistrados, en cambio, consistían en poder actuar en ciertas circunstancias, con los dioses, poder informarse y estatuir sobre el valor sagrado de estos actos.

Sin embargo, no habría que concluir que el sacerdote estaba anclado en lo intemporal y lo metafísico. A pesar de la innegable preeminencia temporal del magistrado, el sacerdote guardaba para sí una particular dignidad que lo elevaba por encima del rango de magistrado, y una forma discreta pero eficaz de intervenir en la ciudad. Solo él podía decir e interpretar el derecho sagrado y proponer las soluciones para resolver los graves conflictos que oponían a los dioses con la ciudad; es decir, la norma adecuada, aunque fuera con la ayuda de un magistrado y a menudo ayudado por el Senado. Nada describe mejor las relaciones existentes entre un sacerdote y un magistrado superior que el famoso diálogo entre el rey Numa y Júpiter, en los orígenes de Roma (Ovidio, *Fasti*, 3, 277-377). Haciendo frente valientemente el terrible dios supremo, quien, a semejanza de los habitantes de la ciudad de Rómulo, vivía de modo brutal y poco civilizado, Numa se ganó por su facilitad verbal y su inflexibilidad la simpatía del rey celestial, que al final aceptó que el Rey Numa le dictara la ley e ir al *comitium* convocado por él para dar a los primeros habitantes de la ciudad las prendas de su «llegada a la ciudad». Júpiter se sometió a la voluntad del magistrado, sin abandonar un solo instante su superioridad. Del mismo modo, los sacerdotes, por su proximidad permanente y vitalicia con lo sagrado, son más venerables que

un cónsul, pero en el gobierno de la ciudad se someten a su autoridad.

Se ha supuesto, partiendo de este tipo de relaciones, que los sacerdotes republicanos, sobre todo los pontífices, habían sido, de hecho, los ayudantes del antiguo rey, el único capacitado para actuar con los dioses y ciudadanos, y que se habían «emancipado» tras la caída de la realeza, antes de convertirse en el cerrado grupo de colegios que nosotros conocemos en época histórica. Esto podría ser posible, aunque los antiguos documentos que se citan podrían ser exégesis historizantes de las relaciones institucionales que existían entre sacerdotes y magistrados afines de la República.

Pero las relaciones entre sacerdotes y magistrados encubrían sin duda para los romanos representaciones más profundas aún. Estas relaciones, en efecto, rio solo existían entre sacerdotes y magistrados. Se hallan también dentro de los mismos colegios sacerdotales. Así, los *magistri* de los colegios sacerdotales, apónimos y activamente comprometidos, se acompañaban a menudo de los flamines, pasivos, como fuera del tiempo e indisolublemente vinculados al *magister*. La misma división de actos religiosos queda atestiguada en el culto doméstico, donde necesariamente la esposa se une al marido. El caso de los hermanos arvales, una cofradía donde queda atestiguada con una excepcional claridad este tipo de colaboración entre un *magister* y un flamen, demuestra que estas dos funciones sacerdotales son como el desdoblamiento de un mismo poder, ya que los *magistri* son flamines el año anterior al de su presidencia: se diría que para dirigir la celebración de los ritos de los que se encargan, los arvales debían reunir las dos funciones rituales en total, sin quedar confundidas. Esta bipartición de todo acto soberano estaba profundamente anclada en las mentalidades y se transmite mediante

tradiciones legendarias, como la de la pareja de los primeros reyes de Roma, Rómulo, el joven y fuerte rey, activo, violento fundador de Roma, y Numa, el pacífico anciano, reacio a la acción y piadoso creador de la religión y el derecho.

Llegados a este punto, podemos imitar a los intelectuales romanos de principios de nuestra era y entregarnos a una exégesis de todos estos hechos rituales. Se diría que las relaciones entre magistrado y sacerdote describen un pensamiento del acto y del poder soberano que, para ser perfectos, deben gozar de la aprobación de los hombres y los dioses. La «constitución» republicana, a la que pertenecen los ejemplos institucionales ya citados, y en general las costumbres romanas, parecen querer evitar el dar a un solo hombre el control de todas las relaciones con los dioses y con el pueblo. Tradicionalmente, los magistrados estaban privados de una parte de sus poderes, de algún modo los más prestigiosos, ya que eran los tocantes a las estrechas relaciones con los dioses. Bajo el Imperio, el supremo magistrado, que es el emperador, consiguió no mediante un golpe de fuerza, sino por la vía tradicional de la cooptación en todos los colegios y en todas las cofradías, el control del conjunto de relaciones que se tejen en una ciudad. En el fondo, la desaparición de la autonomía formal de los sacerdotes respecto a los magistrados no es más que un aspecto de la creación de un nuevo equilibrio de poderes, tanto más cuanto que, incluso durante la edad de oro de la República, los líderes de la aristocracia senatorial eran casi siempre miembros de un colegio sacerdotal. La acumulación de poderes de César y sobre todo de Augusto no era un acto revolucionario propiamente dicho, sino la contrapartida, en el terreno sacerdotal, de los privilegios concedidos al *princeps* en el terreno de los poderes gubernamentales. Al poder depositado en manos del magistrado y de los sacerdotes, le sucedía un

poder depositado en manos de un *princeps* investido a la vez con poderes de gobierno y poderes sacros, lo cual no significa que los dos tipos de poderes estuvieran confundidos. De hecho y de derecho, permanecían separados formalmente tal y como lo habían estado bajo la República, pero la manera de ejercer los poderes había cambiado. ¿No seria uno de los aspectos del escándalo causado por el emperador Heliogábalo el haber querido reinar como sacerdote en lugar de hacerlo como *princeps* y haber controlado la vida religiosa en tanto que sacerdote?

Finalmente debemos señalar, volviendo a la cuestión planteada más arriba, que las complejas relaciones entre sacerdotes y magistrados, que se encuentran en todos los niveles de la vida pública y privada, expresan también, para quien supiese entregarse a la meditación exegética, uno de los mayores principios de la concepción religiosa de los Antiguos, a saber, que la ciudad era el resultado de una alianza entre hombres y dioses bajo la égida de los magistrados.

Tras haber aclarado los difíciles problemas del estatus de los sacerdotes, nos resta examinar a quienes, en el ejercicio de sus funciones, detentaban un poder sacerdotal. Sus actividades rituales pueden agruparse en dos grandes epígrafes: la celebración del culto y la representación de las funciones divinas.

La celebración del culto por los magistrados o sacerdotes tomaba esencialmente dos formas: la ofrenda de sacrificios, con sus numerosas variantes y rituales secundarios, y la toma de auspicios. Durante los sacrificios, los celebrantes rendían, mediante el gesto y la palabra, con ocasión de una comida celebrada en compañía de la divinidad invocada y según severas reglas jerárquicas, un solemne homenaje. Este «acto

de fe» reconocía la superioridad y la inmortalidad de la divinidad con la asignación de las partes vitales de la víctima (los *exta*), que comprendían el hígado, la vesícula, los pulmones, el peritoneo y el corazón, y del sitio de honor, así como una diferenciación en la manera de consumirlo. En estos banquetes se establecía un diálogo durante el cual la comunidad podía agradecer, por boca del sacrificante, a la divinidad todos los favores obtenidos o pedirle otros nuevos. Un sacrificio comprendía numerosos ritos secundarios y duraba bastante; incluso, las grandes fiestas comprendían una o varias series de sacrificios, que incluían juegos escénicos o carreras, igualmente presididas por el sacrificante.

En el segundo rito fundamental de los romanos, la toma o la recepción de auspicios, el magistrado, y a veces los augures, consultaban o escuchaban a una divinidad, sobre todo a Júpiter, si se trataba de asuntos de gobierno. El rito adivinatorio de los auspicios expresa claramente el carácter cívico de Júpiter, ya que mediante las señales que enviaba a quienes gobernaban el destino del pueblo romano, el dios supremo participaba directamente en la vida pública. El consultante observaba las señales celestes, sobre todo el vuelo de los pájaros o el comportamiento de los pollos sagrados, en el marco de un rígido procedimiento que le dejaba escasa libertad. Los actos culturales de los romanos son siempre la expresión de una voluntad objetiva, la del pueblo romano, de la cual debía inhibirse el sacerdote: el rígido formalismo del culto expresaba esta voluntad comunitaria y garantizaba la piedad pública frente a toda intrusión de lo subjetivo, como, por ejemplo, frente a los sentimientos individuales del celebrante. Así, según el testimonio de Cicerón, la toma de los auspicios no consistía en una atenta y respetuosa observación del magistrado, sino en un diálogo entre el magistrado y un acólito, en este caso, un *pullarius*, encargado de observar los

pollos sagrados. El ritmo y el tono de estos intercambios demuestran que las respuestas estaban codificadas y ya dispuestas. Solo en caso de un fenómeno espectacular y realmente preocupante variaban, y aun así, se puede suponer que, como en el examen de las *exta*, bastaba con seguir el diálogo y la observación para obtener las respuestas deseadas.

El carácter puramente formal de la toma de auspicios o el recurrir a un ayudante para llevar a cabo el acto de consulta no debe sorprendernos. La participación de ayudantes culturales en los actos sagrados, como aquí el *pullarius*, los arúspices durante la consulta de los *exta*, o generalmente la muchedumbre de subalternos, hijos de senadores y esclavos, que rodeaba al sacrificante, era un elemento constante del culto y del acto sacerdotal. El que asumía la responsabilidad, es decir, expresar la del pueblo romano; fijaba las fechas y modalidades de la liturgia, presidía los ritos y pronunciaba todas las palabras de autoridad. Los gestos materiales que implicaba el culto, exceptuando los que traducían la voluntad y la autoridad del celebrante, a menudo eran confiados a ayudantes de edad o rango social inferiores. Por este medio, las diversas categorías de la sociedad romana participaban en los cultos, cada una según su rango y su función, y se definían así ante los ojos de la propia divinidad. La repartición de un rito entre varios oficiantes, de los cuales los más humildes realizaban los gestos que pueden parecerle esenciales a un occidental, no es pues indicio de una religión esclerótica y muerta, sino, por el contrario, una de las primeras condiciones para su funcionamiento. No es el gesto sagrado en sí el que define el papel sacerdotal, sino el gesto sagrado de autoridad: como el mismo término indica, el *sacerdos* (*sakro-dhōt-s*, «el que hace el acto sagrado», en el sentido que *facere* tenía en el derecho público) actúa para el pueblo y tiene por su permanente *ius*. o por instigación de un magistrado, el

poder y la autoridad en el plano sagrado, como el magistrado lo tiene en el terreno puramente humano. El término *sacerdos* en época histórica se aplica solo a los «sacerdotes», pero nada impide aplicárselo también a todos aquellos que se hallan investidos en tal o tal contexto con esta autoridad sagrada, sacerdotes o magistrados.

La aparente rigidez del diálogo auspicial, que puede parecer una sistemática manipulación, no debe inducirnos a error. Se supone que Júpiter, como hemos visto, debía someterse a las decisiones del magistrado, y este actuaba en función de los intereses religiosos comunitarios. Por lo tanto, las fórmulas de consulta auspicial, al mismo tiempo que atestiguaban la transparencia del rito público, daban por sentado la aprobación de Júpiter. El dios supremo debía, según su función y el pacto legendario, colaborar en pro del bien público y aprobar cualquier medida justa y legítima, y permitía, pues, estos diálogos rituales que expresaban su consentimiento más que pedírselo, a condición de que no contuvieran incongruencias o insolencias. La toma de auspicios normalmente transmitía, como la ofrenda de sacrificios, la presencia de Júpiter entre los ciudadanos; y Júpiter observaba no tanto las intenciones del consultante y su propia actitud como la correcta ejecución de los gestos por los que se dirigían a él o pronunciaba su consentimiento. Podría decirse que el desacuerdo de Júpiter no se expresaba mediante estos ritos, sino mediante fenómenos espectaculares y amenazadores, externos a la consulta propiamente dicha, obligando así a veces al celebrante a dejar la rutina de la salmodia para analizar el descontento del amo celestial y para actuar en consecuencia.

En definitiva, a lo largo de la consulta auspicial, la iniciativa se encuentra del lado de Júpiter y no del magistrado. Este último tiene como función asociar a Júpiter a todo acto de

soberanía y establece públicamente, mediante ritos estereotipados, que el dios estaba de acuerdo; mientras que Júpiter dejara seguir el curso del ritual, el consultante no tenía más que seguir su fría y solemne observancia.

En el caso de que el dios se irritara y mandara señales imprevistas, el celebrante debía consultar con sacerdotes especializados, como de hecho se hacía ante cualquier situación insoluble mediante las tradiciones normales. Esta consulta se hacía a menudo ante el Senado. Así, cada vez que las buenas relaciones con los dioses quedaban grave y largamente interrumpidas, los magistrados convocaban al Senado y consultaban a los *(quin)decemviri*. Estos recibían la orden de buscar en los Libros Sibilinos el oráculo que correspondiese al problema detectado. Este oráculo era luego anunciado e interpretado ante el Senado, y sus prescripciones transformadas en decretos públicos por el magistrado. Es significativo que en este tipo de consulta, los augures, los pontífices o los *(quin)decemviri* no estuvieran tampoco en contacto directo con la divinidad. Se recurría, de hecho, a una tradición, en principio inmutable, o a un *corpus* cerrado de profecías, para resolver la crisis: estas reglas de derecho sagrado o los oráculos sibilinos daban por sentado la reconciliación con los dioses. Estos últimos, en efecto, no intervenían aparentemente en la búsqueda de la solución. Se diría que los colegios sacerdotales disponían siempre de los medios apropiados para obtener el consentimiento de los dioses y traer de nuevo la pazcón el cielo. Su saber era suficiente como para forjarse una lógica, o para revelar en ella una racionalidad escondida, así como las garantías del éxito.

Este saber sacerdotal, este derecho sagrado repartido entre colegios y cultos, ocupaba un lugar central en la cultura romana no solo porque estaba directamente ligado al nacimiento del derecho romano o porque representaba una

de las funciones más típicamente «sacerdotales», sino porque encerraba una representación global del sistema de las cosas.

Los sacerdotes romanos, sobre todo los pontífices, eran hombres del derecho y de documentación escrita. Sus escritos no contenían revelaciones metafísicas, sino el registro de todos los hechos importantes relativos a actos públicos de hombres y dioses, y la compilación de todos los decretos y de las respuestas dadas por los sacerdotes; en resumen, toda una jurisprudencia sagrada. Incluso los Libros Sibilinos no encerraban una revelación, tal y como la entendemos hoy en día, sino más bien unas recetas secretas para desbloquear graves crisis al parecer previstas por la sibila. Sin embargo, estos libros sacerdotales, las reglas que contenían, las tradiciones exegéticas y casuísticas que a ellos se vinculan, constituyen de hecho un sistema del mundo propiamente romano, capaz de explicarlo todo y de justificarlo. Con los enunciados rituales, llevados a cabo en el momento de los sacrificios en las grandes liturgias, estas innumerables tradiciones y la habilidad de aquellos que las administraban formaban algo así como la revelación de los romanos, una revelación inscrita en la historia de Roma, y transmitían también la seguridad de que los dioses eran los patrones y los firmes aliados del pueblo romano.

Además de oficiantes y juristas, los sacerdotes y los magistrados podían desempeñar otra función ritual. Algunos permanentemente, otros según las circunstancias, podían representar las funciones de una divinidad, de «su» divinidad.

Entre los sacerdotes fundamentalmente dedicados a ello, los flamines ocupan el primer lugar. El más venerable de los quince flamines, el de Júpiter, nos ha dejado numerosos testimonios de estas reglas culturales, que se expresan sobre todo mediante prescripciones y prohibiciones permanentes,

transmitiendo así un complejo simbolismo. No es que el flamen sea un ente aparte. Es un ciudadano como cualquier otro y no tiene que someterse a preparación alguna para desempeñar su función, que empieza el día de su «investidura» por el pontífice máximo. Desde ese momento, su vida sufre un viraje, ciertamente, pero no se convierte en la de un renunciante. La vida de un flamen, de la pareja flamínica, es normal en apariencia, parece incluso la norma de la vida conyugal romana. Casados según el más perfecto de los ritos, el de la *confarreatio*, y obligados a casarse para entrar en funciones, el flamen y la flamínica desempeñaban su cargo —salvo accidente— tanto tiempo como estuvieran casados. «Si ha perdido a su mujer, se retira del flaminado», subraya Aulo-Gellio; «el matrimonio del flamen solo puede ser roto legítimamente por la muerte»; hasta el punto que el *flammeum*, el velo de color rojo fuerte, es llevado por las casadas como símbolo de buen augurio, ya que la flamínica, que no tenía derecho a divorciarse, lo llevaba permanentemente.

Por otra parte, el flamen de Júpiter se encuentra muy presente en la vida de la ciudad. No solo participa en los sacrificios de su dios en el lugar de honor, lo cual significa que es el único de los sacerdotes que puede sentase en el Senado, su eminente presencia es señalada por la silla curul y la toga pretexta, símbolos de los altos magistrados, incluso del antiguo rey, así como el privilegio de desplazarse en carro por la ciudad. Mejor aún: el namen de Júpiter estaba literalmente enraizado en Roma. No podía pasar ni una sola noche fuera de Roma, sin cometer impiedad, y no podía dormir fuera de casa tres noches seguidas. Los pies de su cama estaban embadurnados con una pequeña capa de barro, simbolizando la comunicación física permanente con el suelo de Roma. Para que este sacerdote fuera siempre accesible a sus

conciudadanos, su cama se colocaba en el vestíbulo de su casa. El más romano de los romanos, el flamen de Júpiter, era también el más humano de los humanos. Efectivamente, le estaba prohibido tocar harina fermentada o carne cruda, es decir, alimentos aún no aptos para el consumo humano.

Esta presencia indeformable indica, sin embargo, al mismo tiempo la fuerte alteridad de la vida de este sacerdote. El flamen está permanentemente sacralizado, en un contexto sagrado, y cuando se mueve por la ciudad, todo trabajo debe interrumpirse a su paso, de tal modo que vivía rodeado del solemne silencio de un día de gran fiesta. De la casa del flamen de Júpiter no se podía sacar fuego más que para uso sagrado, y al lado de su cama había una caja de pasteles para el sacrificio. Este contexto sagrado se expresa igualmente por medio del gorro del flamen, llamado *apex*, o más bien *albogalerus*. Está hecho con la piel de una víctima y llevaba en la punta un palito rodeado con el hilo de la lana procedente también de una víctima. La sacralidad concierne incluso al cuerpo del flamen, que dispone de un líctor o de una varilla para alejar, cuando va al sacrificio, a los hombres que le rodean, y cuando se afeita, solo puede utilizar una navaja de bronce, «material apropiado para el contexto sagrado».

Sería exagerado pensar que el cuerpo mismo del flamen se transformaba en un objeto sagrado en el momento de su investidura. Esta cualidad no se vincula a su cuerpo, sino a la función que encarna. Así, se pone fin inmediato al carácter sacro cuando el flamen comete una falta ritual o se divorcia. La imposibilidad de separarse de su mujer nos permite comprender que es la pareja propiamente dicha la que es un objeto sagrado, y no cada uno de sus componentes. Por otra parte, la sacralidad no se deriva del ser del sacerdote, sino de sus insólitas formas de actuar: es «interpretada». El flamen debe llevar siempre al menos un símbolo de su cargo, no

puede estar sin el *apex* y solo en una época tardía obtuvo la autorización de quitárselo dentro de su casa. Habremos anotado finalmente que no son las costumbres las que impiden a los ciudadanos tocar al flamen, sino que él mismo debía llevar a cabo el gesto de defensa, como para indicar el carácter sacro de su persona en el momento apropiado.

Otra regla define claramente esta cualidad. Le estaba prohibido al flamen consumir habas por su funesta connotación, y generalmente le estaba vetado ver y tocar un cadáver, penetrar en el recinto de una pira funeraria e, incluso, oír música. Esta última prescripción subraya más aún el contexto sagrado que rodea al flamen, puesto que le estaba prohibido enterrar cadáveres en un lugar sacro. La ley del bosque sagrado de Lucaria, en Apulia, prohibía que «nadie deje un cadáver o celebre un rito funerario en este bosque sagrado».

Así, por su traje, su modo de vida, ciertos gestos y prohibiciones, el flamen advertía continuamente a sus conciudadanos que se encontraba en otro lugar, que representaba otra cosa. Para hacer notar esta ausencia, el simbolismo aplicado recurría al contexto sagrado remitiéndose a los dioses de allá arriba. Por su comportamiento insólito, que contrastaba fuertemente con el modo de vida ordinario, el flamen insertaba en el universo de la ciudad el símbolo de un más allá que oponía totalmente el mundo de los hombres al de los muertos. Una primera lectura de los comportamientos del flamen permite comprender que ponía en comunicación a la ciudad con el mundo de los dioses. Pero varias reglas precisaban la identidad del dios correspondiente.

Si los sacrificios en los que participaba o que ofrecía no daban lugar a equívoco alguno, un cierto número de

tradiciones y de prohibiciones ponían en escena otros elementos del poder divino encamado en el flamen de Júpiter. Ya hemos citado las insignias reales o consulares que aislaban a este sacerdote. Estas mismas insignias del poder supremo implican, sin embargo, que el dios de quien se trata se beneficia de la plenitud de poderes. Esta competencia soberana se traduce también por la prohibición de ver al ejército e incluso un caballo, lo que le separa claramente, según palabras de G. Dumézil, del terreno bélico de la actividad humana, es decir, del terreno de Marte.

Excluido del juramento, el flamen de Júpiter señalaba que su dios era el amo del juramento, el amo del derecho. Esta imposibilidad de prestar juramento expresa, sin embargo, igualmente la necesaria libertad de este amo del derecho, del amo propiamente dicho. Prestar juramento es vincularse. Pero aceptar un vínculo es imposible para un flamen Dial y su divino patrono. No lleva mucho en su *apex*, ni en su cinturón, ni en otro sitio, y no le está permitido llevar un anillo si no está roto y hueco. No puede tocar ni nombrar la hiedra, puesto que esta ata todo lo que agarra (*vincit ad quodcumque se applicat*); del mismo modo debía evitar pasar debajo de brotes de parra. Más espectaculares son las costumbres que conciernen al contacto entre el flamen y un prisionero. «A quien sea llevado para ser azotado, si se echa a sus pies suplicando, sería una impiedad atizarle ese día», y aunque hay que evitar que un hombre encadenado entre en la casa del flamen, si un prisionero lo ha logrado «hay que liberarlo de sus ataduras y hacer(le) pasar a través del *implivium* del techo para echarle fuera, a la calle». Para justificar las reglas que acabamos de enumerar, Plutarco cita, entre otras explicaciones, la prohibición hecha al flamen de nombrar o tocar una cabra o un perro. Propensa a la epilepsia (literalmente: ligada a la epilepsia, *epilepsíai*

katalambánesthai) más que cualquier otro animal, se creía que la cabra contagiaba a todo el que la tocaba, y el flamen puesto en contacto con este animal podía ser contaminado a su vez. Para justificar la prohibición sobre el perro, Plutarco nos recuerda que se le aleja de los santuarios por miedo a que su belicosa naturaleza impida a los suplicantes refugiarse en ellos, y en fin concibe al perro como una especie de cerco infranqueable, un vinculo alrededor del santuario, alrededor del sacerdote.

La última regla que evocaremos será la del velo que llevaba la flamínica, el *flammeum*, que era de color amarillo rojizo, «el color del fuego del rayo jupiterino», dice el diácono Pablo.

Los comportamientos de la pareja flamínica, inequívocamente remiten a Júpiter. Ciertamente ignoramos muchas reglas y no siempre entendemos lo que nos ha llegado. Sin embargo, las fuentes permiten entrever que en todo caso el remitirse a Júpiter no era sistemático ni inmediato. Las conductas que recuerdan o que llaman a Júpiter se refieren al atributo jupiterino del trueno, mensajero de su voluntad a su poder soberano, libre y desvinculante, y a su dominio del derecho y la buena fe, delimitándose sin embargo su esfera de influencia en relación a Marte. Por ello, un contenido y un límite son dados a su soberanía, conforme a la tolerante cohabitación que caracteriza a los panteones politeístas: Júpiter es soberano, pero solo eso. Esta elección de elementos, no muy numerosos, pero sin duda indispensables para insertar en la realidad cotidiana la figura de Júpiter, no son una cualidad intrínseca del cuerpo de sacerdotes. Estas señales no derivan de la consagración que hubiera transformado en cuerpos divinos al sacerdote y a su esposa. Estos teologemas son externos a su persona; para ser percibidos deben ser «interpretados», y solo a través de la

percepción del resto de los ciudadanos que reaccionan ante este ritual incesante, ellos acceden a la existencia.

Figura del dios sin ser el cuerpo del dios, ¿era el flamen una estatua de Júpiter? Plutarco así lo insinúa. Al término de su rodeo por el asilio que toma prestado para aclarar las relaciones entre el flamen de Júpiter y el perro, concluye «es por consiguiente natural que el sacerdote de Júpiter, que es como una estatua animada y sagrada (*hōsper émpsykhon kaì hieròn áfalma*), puede ser concebido como refugio para los implorantes y suplicantes, sin que nadie los aparte o los asuste». Efectivamente, aparte del derecho de asilo, otras prescripciones, como el uso del bronce o la imposibilidad del contactar con el mundo de la muerte, acercan el estatus del flamen al de una imagen divina.

Sin embargo, Plutarco no lo asimila a una estatua, indica que este sacerdote es como un ídolo, *hōsper ágalma*. Y con razón, porque el flamen, y más aún la pareja flamínica, no puede manifiestamente reducirse a una copia de Júpiter o a una de sus estatuas. Estos sacerdotes son más que una de sus estatuas; más que una imagen como el kolossós griego estudiado por J. P. Vernant, reciben la categoría de doble. Sin ser un objeto «natural» o imitación de un objeto real, ni un producto puramente mental, este doble es una realidad externa al sujeto, pero que en su misma apariencia se opone, por su carácter insólito, al decorador ordinario de la vida en el momento en que se manifiesta: se revela como fuera de este mundo. El *kolossós* inserta en el universo de los vivos el poder del muerto, que al mismo tiempo expresa de modo visible. Por sus comportamientos insólitos y una selección de significativos elementos, la pareja flamínica inserta en el universo de la ciudad una forma visible del poder de Júpiter.

Agustín describió con adecuados términos un rito efímero que se lleva a cabo en torno a la parturienta, hostigada por Silvano, y su descripción refuerza nuestra interpretación de los comportamientos de la pareja flamínica. Tres dioses guardianes (*dei custodes*) son utilizados para proteger a la parturienta, y para «representar a estos tres guardianes (*eorumque custodum significanddorum causa*), tres hombres rodean, de noche, los umbrales de la casa, golpeándolos con un hacha primero, luego con un mazo antes de barrerlo con la escoba». Incluso los nombres de estos dioses guardianes se reducen a los gestos rituales efectuados por ellos: Intercidona (*a securis intercisione*, del filo del hacha), Pilumnus del mazo (*pilum*) y Deverra de la escoba. Ahora bien, el término empleado por el obispo de Hipona para designar la actividad de los tres oficiantes (*custodum significandorum causa*) no carece de interés. Diferente del verbo *imitor*, ligado a *imago* («apariencia» opuesta a realidad, como *eikón* y *phántasma*), *significare*, expresa la sustitución de un símbolo o de un gesto real por una actividad, un mensaje o un hecho que debe ser reproducido. Ante nuestros ojos, el término, de mayor fortuna, bien comprensible en lingüística, designa perfectamente la producción del doble durante una figuración. En el ritual evocado, estos tres hombres *significando* a los tres dioses «muestran por señales» perfectamente tangibles los poderes divinos. Los tres gestos insólitos bastan para hacer aparecer en el umbral de la casa amenazada el *signum* de estas tres divinidades.

A este pintoresco ritual que atestigua, si hace falta, que en el culto privado las costumbres que rigen las funciones sacerdotales son iguales punto por punto al culto público, puede añadirse un comportamiento detectado en los tres flamines mayores. Cada año, para ir al santuario de Fides, la Palabra Dada, donde debían llevarse a cabo los sacrificios, los

flamines de Júpiter, de Marte y de Quirino recorrían la ciudad en un carro con la mano derecha tapada. Este era el lugar donde estaba la Palabra Dada, en cierto modo su santuario. Escondida en el velo, la mano derecha de los flamines significaba, según los comentaristas antiguos, la sacralidad del objeto cubierto, que se transformaba en «*signum*» en «estatua» de Fides. Esta «Fe velada» ha jugado malas pasadas a los modernos, que han supuesto a veces que la expresión se refería a una estatua cultural de la diosa, pero en las monedas, Fides nunca aparece velada. De hecho, la «Fe velada» no es más que la mano velada de los flamines, que representan, como la *dextrarum iunctio*, una imagen viva de las cualidades de la Fides.

El papel eminentemente sacerdotal de «significar» es frecuentemente desempeñado por los sacerdotes propiamente dichos. Podría llevarnos a interpretar bajo otro punto de vista la colaboración entre magistrados y sacerdotes. Sin embargo, este papel no es privativo de los sacerdotes. Un magistrado o en general cualquier sacrificante, lo llevaba ocasionalmente a lo largo de los sacrificios, cuando había que describir o hacer presente mediante el gesto la divinidad invocada. Para dar una ilustración precisa, escogeremos el caso celebérrimo del triunfador, que es no solo el magistrado en su perfección última, sino la «imagen» viva de Júpiter.

En la procesión triunfal que lo llevaba desde el Campo de Marte hasta el templo de Júpiter Capitolino, el general triunfador montaba en un carro a veces tirado por caballos blancos. Llevaba la *tunica palmata*, sin duda decorada con palmas bordadas, y la *toga picta*, de color púrpura. En su mano derecha llevaba el cetro rematado por el águila jupiterina. Sobre su cabeza, ceñida por una corona de laurel, un esclavo público portaba una pesada corona de oro. De vez en cuando, este esclavo le gritaba: «Mira detrás tuyo y

recuerda que eres un hombre». Efectivamente, el vestido podía prestarse a equívocos. No solo Júpiter estaba presente en el caballete de su templo, en una cuádriga, sino que el uso por el legendario Camilo de un atelaje de caballos blancos remitía más directamente al dios: «No era la gesta de un ciudadano, ni siquiera de un hombre», murmuraban los romanos, según cuenta Tito Livio, «ya que miraban el carro como si fuera sagrado y reservado al rey y padre de los dioses». Por otra parte, el vestido llevado por el triunfador era el de Júpiter, tomado en su templo, como la corona de oro y el cetro; y aún más, el rostro del triunfador se enrojecía con minio, como la estatua de Júpiter.

Los historiadores de Roma no han dudado. Para la mayor parte de ellos, el triunfador era la imagen viva de Júpiter, y J. Frazer, con una de sus síntesis lógicas que le han hecho famoso, ha podido concluir que los reyes romanos e itálicos, los primeros triunfadores, eran considerados como dioses por sus antiguos súbditos. Teniendo en cuenta que el hábito era también de los reyes, otros historiadores han rechazado esta epifanía jupiterina y han conferido al primitivo vestido real los atributos del dios soberano y del triunfador humano. Antes se había impuesto una postura más equilibrada: durante el triunfo, era el antiguo rey el que resucitaba por un día bajo la apariencia de un general victorioso. Pero las referencias a este rex de un día seguían siendo Júpiter y su estatua.

La ambigüedad del estatus de los triunfadores, ¿hombres, reyes de antaño o dioses?, que ocupa la mente de los historiadores traduce perfectamente la naturaleza de su relación con el dios, con quien se reunían al final de la procesión. Los murmullos de los romanos al paso del carro de Camilo y la célebre frase pronunciada por el esclavo público que acompañaba al general probaban, si hacía falta, que los

romanos comprendían perfectamente qué imagen tenía ante sus ojos. Además, a lo largo del cortejo, los soldados que acompañaban al *imperator* triunfante gritaban *io triumpe*, un grito de invocación que serviría para invitar al dios a que se manifestara. Pero estos gritos alternaban con bromas y canciones ridiculizando al general, a quien el último de los humanos, un esclavo, recordaba incansablemente su condición. En fin, el triunfador desempeñaba su papel solamente durante el cortejo: volvía a ser un simple ciudadano en cuanto había llegado al Capitolio y celebrado el cumplimiento de las promesas hechas al inicio de la campaña. Y los magistrados regulares que llevaban tradicionalmente el traje triunfal para presidir los juegos, solo lo llevaban durante el tiempo de su presidencia.

Todos estos límites impuestos al despliegue de la imagen jupiterina expresan muy bien el estatus de esta figuración. Como en el caso del flamen, tiene que ver más con la categoría de «doble» que con la imagen «parecida» y la pura y simple encarnación del dios. A lo largo de esta magnífica manifestación del poderío romano, el general sirve de soporte para un cierto número de caracteres que evocan sin duda alguna la presencia de Júpiter y su soberanía. Pero estos caracteres son puestos en entredicho por otras conductas que significaban el carácter insólito del triunfador al mismo tiempo que la ausencia y la alteridad de Júpiter: presente pero sobrehumana, la manifestación del dios es, en cierto modo, producto del ritual que el triunfador celebraba entre el Campo de Marte y el Capitolio.

Indudablemente, tampoco este comportamiento ritual podrá definir más claramente la figura del sacerdote romano. Pero ¿por qué buscar como sea una definición precisa? Está claro que los romanos no lo hacían. Todo parece sugerir, a fin de cuentas, la continua ambigüedad del «sacerdote» romano,

que traduce perfectamente la gran variedad de figuras sacerdotales en Roma. Se tiene incluso la impresión de que todos estos papeles sacerdotales complementarios forman cada uno una especie de esbozo momentáneo del sacerdocio, repartido entre el conjunto de los ciudadanos, conforme a la costumbre, muy romana, de representar el universo en piezas sueltas, para controlarlo mejor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

M. BEARD - J. NORTH, (ed.), *Pagan Priests*, Londres, 1989.

D. PORTE, *Les donneurs de sacré*, París, 1989.

J. SCHEID, «Le flamine de Júpiter, le Vestales et le général triomphant», en *Le temps de la Réflexion*, 7, 1986, pp. 213-30.

G. WISSOWA, *Religión und Kultur der Römer*, Munich, 1912[2] (reimp., 1971), pp. 479-566.

Capítulo tercero

EL JURISTA

Aldo Schiavone



Un magistrado, acompañado de sus lictores, abre un testamento.

La elaboración y el conocimiento del derecho —del *ius*— como ejercicio intelectual susceptible de distinguirse aisladamente, que requería y desarrollaba aptitudes y talentos particulares, ha atravesado por entero la historia de Roma. Todavía hoy podemos seguir con relativa facilidad los casi diez siglos de esta práctica ininterrumpida, desde la edad de las Doce Tablas, hacia la mitad del siglo V a. C., en el corazón de la Roma arcaica, hasta la publicación del *Corpus Iuris Civilis* justinianeo, en pleno Imperio Bizantino.

Una continuidad tanto más notable si consideramos que su percepción no es solo el producto —en alguna medida, forzado y engañoso— de nuestra mirada retrospectiva, el resultado de una operación historiográfica que abarca segmentos e itinerarios diversos, reconociendo en ella caracteres comunes, aunque no estén identificados como tales por la consciencia de las figuras progresivamente implicadas en el fenómeno. Por el contrario, la sensación de estar inmersos en el fluir de una corriente de pensamiento y de hábitos mentales (por no decir, incluso, sociales) que discurría con regularidad desde un tiempo lejanísimo, ha pertenecido siempre límpidamente a la consciencia de los propios protagonistas del camino: representaba la estrella polar de su trabajo y de su identidad.

Los juristas romanos no fueron solo «sabios», «conocedores» o «científicos» del derecho. Durante una parte no breve de su historia fueron también sus más importantes y prestigiosos «constructores» y «productores». Es más, los siglos de oro del saber jurídico (desde el final del siglo II a. C. hasta los primeros decenios del siglo III d. C.) coincidieron casi completamente con el tiempo de plena afirmación, en el tejido institucional de la sociedad romana, de un modelo de jurisprudencia, es decir, de un ordenamiento donde el poder

normativo estaba concentrado, en medida relevante, en las prerrogativas del grupo de los juristas: a los cuales —con independencia del hecho de que desempeñasen cargos públicos— «*permissum est iura condere*», les era permitido crear el derecho, por utilizar la expresión ya levemente burocrática de un autor del siglo II d. C. (Gayo, *Inst*., 1,7).

Debemos impedir, sin embargo, que nuestros ojos caigan prisioneros del campo hipnótico determinado por la uniformidad de una duración tan constante. En el bosquejo que estamos considerando aparecen también señales de grandes transformaciones cuya relevancia no es menos importante que la comprobación de la continuidad. Los cambios afectan a la posición sociológica, de grupo, de los expertos del derecho, y a sus relaciones con el conjunto de la comunidad y de las instituciones —primero de la ciudad, después del Imperio—, e, igualmente, a las formas de su saber: la estructura y la calidad de los conocimientos que producían, acumulaban o transmitían. Y puesto que, como acabamos de ver, en buena medida, los juristas eran también creadores del derecho que elaboraban (mejor dicho, lo conformaban en el acto mismo de reelaborarlo), las mutaciones culturales se reflejaban en seguida en la organización normativa de la sociedad. A diferencia de los otros derechos de la Antigüedad, el derecho romano no fue solamente el único elaborado «científicamente», sino el único producido en gran medida por un sector de expertos «profesionalmente» dedicado durante siglos a esa actividad.

Ateniéndonos a las características de este volumen, entre los dos planos sobre los que hemos situado el desenvolvimiento de la historia de la jurisprudencia romana —las vicisitudes sociológicas del grupo: el desarrollo de los paradigmas cognoscitivos del saber jurídico—, escogeremos como referencia narrativa la primera perspectiva. Ahora bien,

sin olvidar que la distinción tiene un valor relativamente precario, y que no existe mutación cognoscitiva que no acabe por desencadenar modificaciones de estatus, y viceversa.

Podemos establecer, pues, cuatro cuadros o figuras, con las cuales guiar como en el relato de un político, toda la descripción. En cada uno de los cuadros, el protagonista asume la faz de un personaje muy conocido en la historia de Roma: respectivamente, de un sacerdote arcaico, de un aristócrata republicano, de un consejero y «amigo» del príncipe en los años comprendidos entre Augusto y los Antoninos, de un alto funcionario; en fin, de la administración severiana y, sucesivamente, de la tardía antigüedad.

En la impronta genética de la mentalidad romana más arcaica —según se nos revela descifrando la tradición sucesiva— descubrimos dos elementos, con distinta presencia, que podríamos definir como auténticos campos o valencias preestablecidos e integrados, en parte contiguos y superpuestos y en parte precozmente separados y «especializados». Con una inevitable aproximación, y con los riesgos que siempre han supuesto todas las definiciones en la intersección entre historia y antropología, podemos indicar estas dos zonas con los nombres de «conocimiento mágico-sagrado-religioso» y «conocimiento del *ius*». Así pues, la religión y el derecho: no es un hecho casual que, hasta el siglo IV a. C., los pocos fragmentos de escritura latina llegados hasta nosotros puedan referirse a estas únicas experiencias. Con la práctica religiosa, que probablemente tuvo un papel determinante en la formación misma del más antiguo ordenamiento ciudadano, se combinó así, desde el principio, un patrimonio mental y cultural parcialmente distinto, que no tendía a la producción de cultos o de experiencias mágicas, sino a la construcción lenta y estratificada de una red de

normas destinadas a cubrir los más importantes comportamientos «sociales» de los *patres*: el núcleo más remoto del *ius* de la ciudad.

Los efectos de la práctica del derecho no dejaron de reflejarse sobre el conjunto de las relaciones de la colectividad, y la contigüidad mental magia-religión-ius contribuyó, en medida relevante, a fijar el primer espació «público» —ideal y físico— de la historia de Roma.

La pronunciación del *ius* en seguida fue rigurosamente reservada al interno de un círculo de sacerdotes: el colegio de los «pontífices» (literalmente, «los hacedores de caminos»; menos claramente, «los que abren el camino»): un componente esencial, junto con los tres *flamines* (de Marte, de Júpiter, de Quirino), con los augures y con las vestales, de la organización institucional de la religión romana arcaica. La historiografía ha discutido mucho sobre los orígenes de esta exclusividad, que distinguía a los pontífices respecto de los demás grupos sacerdotales. Pero la atribución no debe sorprender. La separación de las funciones es un fenómeno originario en los mecanismos de la más antigua religión urbana; y no es en absoluto increíble la hipótesis de una diferenciación genética entre ritualidad sacrificial y simbólica, reservada a los *flamines*, y concentración sapiencial, ligada a los pontífices. Es un hecho que, al margen de cómo sea realizada la división de funciones, los pontífices resultaron ser los custodios y los intérpretes de las más importantes reservas de conocimientos «civiles» de la colectividad: del calendario, con el recuento de los plenilunios, de los novilunios y de los *dies fasti*, y, por lo tanto, con el importantísimo control social del tiempo; de las secuencias formularias de las oraciones y de las invocaciones rituales a los dioses; probablemente —a partir de los años en que fue introducida en Roma, alrededor del 600 a. C.—, de la propia escritura. Los pontífices

registraban, además, los acontecimientos más significativos de la vida de la comunidad, desde las calamidades públicas hasta los eclipses, y tomaban parte en los *comitia calata*, en los cuales se realizaban actos fundamentales de la vida colectiva.

En una palabra: eran los «sabios» de la ciudad.

El núcleo mental y cultural más sugestivo y profundo en el genio de los pontífices y en la definición de su papel social —casi un dispositivo antropológico— se deja entrever todavía en plena edad histórica: podemos individualizarlo en el impulso constante hacia una «imaginación reguladora», rica y expansiva, algo que se podría definir como una continua «superdeterminación ritualista» de las relaciones sociales y de las relaciones entre los hombres y la naturaleza, en pro de la estabilidad y de la seguridad tanto individual como colectivas. Era una percepción de la ritualidad que se aproximaba mucho a un verdadero «síndrome prescriptivo»: el espacio social de las relaciones entre los *patres* y el suprasensible y transfigurado espacio de lo divino y de lo mágico, aparecerían encerrados en una armadura de reglas y de preceptos densos, pormenorizados e implacables, casi podríamos decir que obsesivos. Apenas eran formuladas a través de las palabras reveladoras de los sacerdotes, aquellas órdenes adquirían una objetividad alienada e irrevocable, según una proyección muy conocida en muchas culturas primitivas, y también en las sociedades antiguas. Pero su respeto escrupuloso resultaba considerablemente rentable: era una observancia que proporcionaba certeza y fuerza a la comunidad. Y, a la vez, otorgaba poder a los pontífices: en sus palabras y en su habilidad interpretativa aparecía depositado el secreto de la adhesión de la ciudad al mundo de lo sagrado y de lo mágico, que se imaginaba comprometido a proteger y a hacer

invencible a quien sabía entender el lenguaje, y sabía atenerse a la voluntad de los dioses que lo habitaban.

Los conocimientos de los pontífices revelaban cada vez más un marcado aspecto de «socialidad»: la prescriptibilidad de las informaciones se orientaba siempre a asegurar un beneficio inmediato para los que disfrutaban de la sapiencia que contenían. Su presencia acabó por garantizar una auténtica refundación «urbana» de la precedente religiosidad gentilicia, y contribuyó así a mantener con firmeza su precoz carácter aristocrático (la estructura de las *gentes* se basaba, de manera determinante, en la selección aristocrática). El patrimonio preexistente de mitos latinos —en parte, atacado ya por las contaminaciones griegas y por las influencias etruscas— se reinterpretaba en clave «histórica» y «ciudadana»: se trataba de la «desintegración mítica» propuesta por la historiografía moderna, que sin duda terminó también por favorecer la transposición, más allá de la esfera de lo sagrado, de módulos y esquemas mentales formados originariamente solo como una fantasía mágica y religiosa.

Simultáneamente, y junto a la reelaboración de los estratos más remotos de la religiosidad gentilicia, los pontífices también utilizaban los propios conocimientos, según la misma mentalidad prescriptiva, para regular, a través de la pronunciación del *ius*, las relaciones entre los diversos grupos familiares dentro de la comunidad, integrando la posesión del «sistema de poder» protociudadano del rey y de los *flamines*. La creación del *ius* se fundamentaba en primer lugar en la memoria de las *mores*, las antiguas tradiciones de comportamiento conservadas dentro de las relaciones de parentesco gentilicias que se habían formado también en la sedimentación preciudadana de la colectividad. La manipulación de estos recuerdos se producía mediante la combinación de experiencias sociales e imaginación religiosa.

Tal manipulación aparecía en forma de respuestas de los pontífices —dadas según modalidades típicamente oraculares— a petición de los *patres* que preguntaban, en circunstancias particulares, qué era *ius*; es decir, cuál era la conducta de gestos y verbal que había que seguir para que las acciones de cada uno resultasen idóneas, respecto de los otros jefes de familia de la comunidad y hacia los dioses, para alcanzar determinados objetivos en las relaciones entre los grupos.

Se forma así el modelo del *responsum*, un tipo de comunicación autoritaria de gran relieve en la vida de la ciudad arcaica, que, a través de infinidad de adaptaciones, pero conservando una traza de la propia cualidad originaria, habría llegado a ser uno de los paradigmas más sólidos del saber jurídico romano.

Así pues, responder a las preguntas de los *patres* que les interrogaban se convirtió en una función cada vez más ineludible para los pontífices y su principal tarea en la ciudad. Los principales destinatarios de la protección de los pronunciamientos pontificales eran los mecanismos de la patrilinealidad, de la pertenencia de la tierra, de la reciprocidad y del intercambio, tanto matrimonial como de bienes (los vínculos de la sociedad gentilicia): cómo hacer testamento, alienar o adquirir una *res in mancipio*, disciplinar la contigüidad en la explotación de la tierra, cerrar una obligación o regular las consecuencias patrimoniales y potestativas de la modificación de las relaciones de parentesco con ocasión de una muerte o de un matrimonio.

De tal modo se constituía, pasando por el filtro de un grupo homogéneo y restringidísimo, una sapiencia peculiar y potencialmente nueva con respecto a los recursos habituales de la mentalidad arcaica: intrínsecamente casuística, «local» y, de alguna manera, puntiforme; un *responsum* diferente para

cada demanda. El conocimiento del *ius* no afloraba más que allí, y no tenía otro sentido que el de resolver problemas inmediatos y concretos; responder a las necesidades de la comunidad. Esta consentía la formación de un particular talento interpretativo de los hechos sociales —aunque se tratase de una sociedad poco compleja— ligado de manera indisoluble a la ocasión que lo provocaba y lo solicitaba cada vez.

La superposición originaria entre experiencia mágico-religiosa y derecho, que había llevado a un fortalecimiento recíproco de las dos funciones en el lábil contexto protociudadano, aseguró a los pontífices una relevancia que se mantuvo bastante después de los primeros siglos de vida comunitaria, a lo largo de lodo el periodo etrusco de Roma, hasta mucho más tarde, en plena edad republicana. Aunque en el curso de la historia de la República se hubiese establecido paulatinamente una disimetría cada vez más acentuada entre los dos campos —y el saber jurídico poco a poco apareciese como la gran y solitaria vocación intelectual romana—, la peculiaridad de la relación fue una característica que supo conservarse casi intacta en el correr de los siglos. Todavía en los años 90 del siglo I a. C. podemos observar que Quinto Mucio Escévola, pontífice y jurista, intentó desenredar algunos de sus nudos más complicados.

La conexión entre pronunciación del *ius* y experiencia religiosa, aun sin resolverse, había empezado, siquiera lentamente, a ceder junto con la consolidación —primero con la monarquía etrusca, después con las instituciones protorrepublicanas— de una dimensión propiamente «política» en el funcionamiento de la sociedad. La legislación de las Doce Tablas —un episodio brusco, misterioso, traumático, probablemente no exento de explícitas

tonalidades antipontificales— contribuyó seguramente a las primeras grietas de este vínculo.

Entre política, religión y derecho se delineó de este modo el esquema de una secuencia bastante precisa: aunque los ritmos de los movimientos serán totalmente opacos y las combinaciones sincrónicas tenderán a prevalecer sobre la linealidad de las sucesiones temporales. Cuanto más se fortalecía la esfera de la política, ya entre el siglo VI y el siglo V a. C., el peso de la religión y el de las viejas estructuras de parentesco gentilicias se hacía menos intenso en el marco de la ciudad. Y, a su vez, la relativa contracción del mundo mágico-religioso marcaba la irresistible expansión del *ius*, que aparecía de manera destacada como el producto de un saber «civil», organizado según criterios enteramente propios, y que, ya hacia fines del siglo IV a. C., empezaba a figurar como el auténtico logos romano: al antiguo cruce entre lo sagrado y el derecho se adhería, y después lo sustituiría lentamente, una alianza distinta, plenamente reconocible en los comienzos del siglo III a. C., entre saber jurídico y poder político de la nueva aristocracia patricio-plebeya, mientras que también la religión sufría a su vez una clara presión por parte del nuevo bloque dominante.

Entre los siglo IV y III a. C., la imagen del sacerdote-sabio pierde tonalidad hasta desvanecerse casi por completo, y ocupa su puesto la del noble-sabio: dar *responsa* adquiere el aspecto de un privilegio aristocrático, vinculado a la hegemonía de la *nobilitas* patricio-plebeya, surgida de las luchas sociales de los siglos V y IV a. C.; una actitud que constituye un bloque con el predominio político de una oligarquía. Nace la correspondencia entre saber jurídico y primado de las grandes familias: una trama que durará hasta el fin de la República, por lo menos. En el cambio, sin embargo, permanece firme una constante: el conocimiento

del derecho sigue siendo, con todo, una función del ejercicio del poder en la ciudad.

No estamos en condiciones de aventurar cuánto pensamiento «racional» —aunque se tratase de una racionalidad, por así decirlo, «baja», sin conceptos y sin abstracciones— se haya condensado en la habilidad primitiva de los pontífices, respecto de núcleos, desde luego preponderantes en un principio, de pensamiento y de ritualidad mágico-religiosa. Pero podemos suponer con fundamento que el nuevo marco, a la vez que se prolongaba la atención casuística, favorecería ahora el desarrollo de modelos de realismo empírico y de cálculo distributivo.

Los *responsa* constituían, cada vez con más exactitud, el *ius* viviente de la ciudad (de una ciudad ya en plena expansión), la osamenta discontinua, pero sólida, de las relaciones que cristalizaban a su través. Y, sin embargo, no establecían —como podía hacer la *lex publica*— reglas de validez general. Valían solo para la pregunta propuesta. El pronunciamiento, en cierto sentido, las consumaba, duraban el tiempo de su actuación. Pero no se olvidaban: su memoria era confiada, primero, a la tradición oral del colegio de los pontífices, y a la de las grandes familias aristocráticas, después. Cada nueva pregunta era calibrada, ante todo, por la existencia de precedentes, según la masa aluvial y sedimentada de los pareceres ya dados. La fuerza de supervivencia de cada respuesta estaba ligada a un juego sutil entre el magnetismo del evento memorizado en su irrepetible individualidad y la búsqueda de su posible tipificación prescriptiva. Esta tensión analógica establecía la duración de la vida del *responso*: decidir alejarse del pasado, para innovar, era, con todo, una opción traumática.

Durante mucho tiempo, los *responsa* ni siquiera fueron motivados: aparecían como la manifestación de una capacidad y de una habilidad secretas, de algún modo, oraculares todavía y proféticas, si bien cada vez menos ligadas a la práctica pontifical. En el examen de la cuestión que se le sometía, la mirada del sabio se concentraba en detalles, en pequeños signos que solo eran reveladores para una mente adiestrada, y podían orientar la respuesta. En cualquier caso, era necesario referir cada nueva situación al surco trazado por los *mores* antiguos. La realidad social se registraba a través de un retículo de cuñas verbales, de las que solo una podía ser decisiva para la solución. Pequeños segmentos de palabras, de tiempo, de comportamientos; una precedencia, una repetición, una fórmula ritual, un gesto. Una indagación, en cierto sentido, de diagnóstico, semiótico, que desarrollaba esa especial relación con lo particular, esa actitud mental hacia la concatenación de los signos que encontramos, en épocas no lejanas, en la trama lógica de los textos de la medicina griega de tradición «clínica». Entre los sabios romanos de los siglos centrales de la República y los médicos griegos anteriores o extraños a la «versión anatómica» hay algo más que una vaga posibilidad de comparación. Existe el establecimiento común de una misma «racionalidad» casi «profesional», empírica y disponible, de un mismo tipo de indagación cotidiana centrada en el hombre, en el individuo: elementos que continuarán mostrándose activos (y no como fósiles inertes) en el pensamiento jurídico más maduro, y le proporcionarán esa inimitable tonalidad de concreción y de realismo propia de los grandes juristas romanos, aun cuando ya habituados al hielo del pensamiento abstracto: el rasgo que funda su peculiar «humanismo».

Ahora, la fuerza de la respuesta, la garantía de su «verdad», ya no eran el resultado de su superposición a un fondo de

religión y de sacralidad. Se apoyaban en un cuerpo de nociones y de doctrinas interpretativas casi enteramente «civiles», aunque no por eso menos admirable y austero en la conciencia de los ciudadanos: su dominio era siempre patrimonio exclusivo de un grupo restringido de hombres poderosos, por más que ya no necesariamente vinculados a tareas sacerdotales. Con relación a ellos, no podemos decir que nos encontremos ya ante «juristas» en el sentido moderno de la palabra. El conocimiento del derecho seguía presentándose solo como un aspecto no aislable y no completamente especializado de una educación aristocrática todavía unitaria, que comprendía dentro de sí, en el mismo nivel, otros saberes y otras funciones. Pero estamos, sin embargo, ya ante «expertos» para los que el saber jurídico y la actividad correspondiente pueden llegar a ser una auténtica «milicia civil» (escribirá Cicerón), el centro de una intensa y prestigiosa presencia pública.

Este desplazamiento, de la religión a la política, del campo de atracción que envuelve el derecho y su lenguaje (que otros han definido impropiamente como «laicización») no altera todavía desde dentro los caracteres constitutivos del saber jurídico. El estilo mental del nuevo experto aristocrático no presenta fracturas radicales con respecto al de su predecesor pontífice. Se advierten afinamientos hermenéuticos y acumulaciones cuantitativas de experiencia, no mutaciones de cualidad. Todavía en pleno siglo III a. C. nos hallamos ante una tradición casi exclusivamente oral, enraizada con gran fuerza en las particularidades culturales y sociales de la más antigua historia ciudadana. Una sabiduría de las palabras y de los signos, que tendía a mantenerse dentro de modelos formularios y a conservar esquemas sustancialmente arcaicos en la interpretación de *mores* y *leges*, para extraer de ellas las

reglas de los casos que los ciudadanos proponían cada vez a sus expertos.

La escritura, en las raras ocasiones en que aflora en la cultura jurídica de la primera mitad del siglo II a. C. (y no tiene solo el valor de un marginal expediente documental y mnemotécnico), está conectada exclusivamente a problemas contingentes de lucha política. De hecho, existe un único hilo rojo que une escritura y política en los primeros textos de la jurisprudencia romana de que se tiene noticia digna de confianza: en el *De usurpationibus*, de Apio Claudio «*el Ciego*» (título de la obra de su liberto Cn. Flavio), a finales del siglo IV, y, cerca de cien años después, en los *Tripertita*, de Sexto Elio Peto Cato. Probablemente, será aventurado emplear el adjetivo «democrático» para describir la génesis de estas obras (aunque Sexto Elio se mueve en un contexto, tal vez «escipiónico», que no se puede contrastar directamente con el ambiente de Apio Claudio y con sus posibles propósitos demagógicos y «tiránicos»); pero la presencia de la escritura siempre pone de manifiesto un intento de divulgación «popular» del saber jurídico, o al menos el impulso hacia un conocimiento de este menos reservado: la palabra escrita contra un uso extremado de la oral aristocrática. El espacio cerrado y verificable del texto, del *liber*, de las Tablas contra el arbitrio de la memoria secreta: ya había sucedido con las Doce Tablas.

Ahora bien, un saber enteramente oral, al igual que un conocimiento solamente casuístico, no podía investigar y regular estructuras complejas. Cuando la sociedad romana abandonó por completo sus rasgos arcaicos, en el curso del siglo III a. C., el viejo pensamiento jurídico —cristalizado en la tradición anónima y colectiva del *ius civile*— ya no podía bastar por sí solo. Por un momento, el propio carácter de «jurisprudencia» de la experiencia jurídica romana pareció

conmovido, como no lo había estado nunca desde las Doce Tablas hasta entonces: y el centro de la innovación jurídica osciló hacia la actividad de un magistrado de la República —el pretor— que, con las prescripciones procesales de su edicto anual, parecía en condiciones de hacerse intérprete menos vinculado y más veloz de las exigencias de la nueva ciudad imperial.

Pero, con gran rapidez, la jurisprudencia aristocrática supo recuperar plenamente su primado amenazado. Por un lado, asumiendo como fundamento de su propia actuación una ética más sofisticada de la respuesta, reflejo de una moral de la persuasión y de la verdad muy articulada y madura, con relación a los estratos más eminentes de la vida ciudadana. Después, poniendo definitivamente en crisis el antiguo primado pontifical: «con frecuencia —dirá Quinto Mucio Escévola en el relato de Cicerón— he oído a mi padre que nadie que no conozca el derecho civil puede ser pontífice» (*De legibus*, 2, 19, 47). En la admonición se halla todo el signo de los tiempos. El viejo modelo de saber ha sido invertido. Ya no es la práctica pontifical la que fundamenta el conocimiento del *ius civile*, sino que la doctrina civilista es la que justifica la función pontifical. Se abre paso así una imagen «especializada» y, a su modo, «moderna» de las tareas sacerdotales y del conocimiento del derecho, si bien anclada todavía en una *paideia* unívoca y totalizante.

En fin, la tradición aristocrática realizó en poco más de un siglo —en los atormentados y cruciales años que van de los Graco a Augusto— una revolución sin precedentes en los contenidos y en los métodos del propio saber. La transformación intelectual que marca el nacimiento del nuevo pensamiento y de una verdadera y propia literatura jurídica (la escritura pasa a ser, desde entonces, el vehículo de las diferentes personalidades de los autores) se superpone, en

buena medida, a la biografía de algunas figuras descollantes de la jurisprudencia de la Baja República que van apareciendo al hilo de cuatro generaciones: Publio Mucio Escévola, su hijo, Quinto Mucio, Servio Sulpicio Rufo, Antistio Labeón…; todos ellos eran también magistrados y dirigentes de la *nobilitas* senatorial. Ninguno de ellos fue artífice consciente de un proyecto unitario. Trabajaron en direcciones diferentes, bajo el impulso de presiones y de exigencias diversas. Pero siguiendo unas pautas en función de las cuales la experiencia de cada uno fue recogida por quien pertenecía a la generación sucesiva, y replanteada dentro de un modelo más complejo.

Su historia nos habla de la trabajosa emergencia de nuevos parámetros conceptuales: de un derecho «racional» y «formal», pensado por primera vez en formas abstractas, en los términos de una auténtica ontología jurídica. Esquemas adecuados a una sociedad menos elemental, que, sin embargo, logran fundirse con las reelaboraciones de la antigua tradición sapiencial, arcaica y protorrepublicana, según una trama que quedará como uno de los rasgos más típicos del pensamiento jurídico romano. Y constituye una historia que conoció, bajo el peso de la crisis política que alcanzó a la *nobilitas*, la progresiva quiebra del vínculo entre primado político y saber jurídico, símbolo de toda la jurisprudencia aristocrática, y la consiguiente constitución de los «juristas» (de aquí en adelante, podremos usar esta palabra) como *élite* cumplidamente profesional, portadora de intereses y de valores distintos y autónomos respecto de las razones de la política: de todas maneras, expresión, naturalmente, de los sectores dominantes, pero ya no identificable, sin más, con los grupos circunstancialmente en el poder.

La «revolución científica» de la jurisprudencia romana puede darse por concluida en los años de Augusto, con la

muerte de Labeón. Durante cerca de dos siglos después de él, los juristas acentuaron la autonomía y la vocación técnico-especialista de su dotrina, exaltándolas a través de la elección y el control de lógicas cada vez más complejas. Desde ese momento, el sistema de conceptos construido constituía el tejido de una grande y nueva ciencia, custodiada por un grupo particularmente compacto, que se convertía en su celoso intérprete, y con el cual el poder de los príncipes no podía por menos de establecer alianzas y compromisos, en los que las relaciones de fuerza estaban determinadas por las condiciones del momento.

Así, de ahora en adelante, las relaciones entre juristas y poder imperial estarán marcadas por un diálogo ininterrumpido, denso y punteado de continuo por cambios de registro y de luces. La historia de esta peripecia no se ha escrito todavía, y nosotros hemos de contentarnos aquí con fijar tan solo algunas perspectivas, que se refieren a situaciones sobre las cuales el ojo de la historiografía más reciente se ha detenido con mayor penetración.

Es de suponer que los comienzos no debieron ser tranquilos. El más grande jurista de los tiempos de Augusto, aquel Labeón que ya hemos recordado, fue también un opositor sutil y severo del nuevo régimen, en nombre de la fidelidad a un primado aristocrático puesto en crisis por las nuevas instituciones del principado. Y es probable que entre los objetivos más importantes de su trabajo, dirigido a establecer los parámetros de una dialéctica entre intérprete y texto normativo (edicto del pretor, *leges, senatusconsulta*) para replantear sobre bases más avanzadas la tradicional hegemonía de la jurisprudencia, se hallase implícito, pero evidentemente, el intento de disputar al nuevo poder político el monopolio de la innovación jurídica.

Sin embargo, la hostilidad «ideológica» de Labeón hacia el principado no estaba destinada a conservarse en las sucesivas generaciones de juristas, y ya la ductilidad y la cautela de Augusto (quizá, no menos que la prudente mesura de su propio opositor) habían contribuido a circunscribir y a esterilizar sus efectos más inmediatamente políticos desde los primeros años del nuevo régimen. A decir verdad, el trabajo y el ejemplo de Labeón, si bien no sirvieron para amenazar el futuro del principado, acabaron, de hecho, por trazar los confines de aquel gran «compromiso de poder» que la jurisprudencia sucesiva practicó y mantuvo con éxito por más de un siglo.

Para Labeón el punto irrenunciable que había que mantener a toda costa había sido la defensa de carácter de «jurisprudencia» del derecho romano contra cualquier posible veleidad del régimen de cambiar en sentido «legislativo» los antiguos equilibrios (una idea que tal vez debió acariciar el último César). Y en el tácito pacto que tras él los juristas establecieron con el nuevo poder, estos aseguraron a las instituciones lealtad y colaboración, recibiendo a cambio la sustancial garantía de un pleno respeto del primado de la jurisprudencia en la jerarquía de las fuentes de producción del derecho. Las prerrogativas del sector no se discutieron; es más, su prestigio creció y amplió al amparo y bajo la protección de la política.

De este modo, la dificultad inicial pudo convertirse en una sólida alianza, y los más importantes juristas se transformaron en consultores y consejeros casi institucionales de los príncipes. La época adrianea vio el momento más intenso y feliz de esta integración pobre el fondo de una era política y cultural sin parangón en la historia imperial romana. En este sentido, la biografía intelectual y la carrera de Salvio Juliano —el más grande jurista de la época, entre los

máximos de toda la historia de la jurisprudencia, inspirador de muchas decisiones de Adriano, por no decir incluso que el inspirador de su modelo de gobierno— resumió y exaltó todos los rasgos más significativos de este período, tanto a los ojos de sus contemporáneos como de la tradición inmediatamente posterior.

Ahora bien, no es solo el diálogo con el poder imperial lo que caracteriza las vicisitudes de la jurisprudencia en el siglo siguiente a la muerte de Augusto. Además de enfrentarse con el príncipe, los juristas discuten entre ellos, ora con calma, ora incluso con aspereza, estableciendo las reglas, los ritmos y los espacios de un coloquio denso y encarnizado, que se entreteje con las generaciones y las edades, y liga su pensamiento a una única trama del problema, enriquecida por el trabajo ininterrumpido en el planteamiento de hipótesis, de soluciones y de nuevas figuras y disciplinas. Y si bien se enfrentan, no sin pasión, los juristas no desmayan jamás respecto de una fundamental solidaridad «de cuerpo». Las opciones de fondo, consolidadas en el siglo de la «revolución científica», ya no se pusieron en tela de juicio. Sobre aquella base común de métodos, de principios y de conceptos se insertaron opciones diversas, técnico-especialistas no menos que de «política del derecho».

En los años que transcurren entre Labeón y Juliano, parece que la propia jurisprudencia distinguiese dentro de su propio ámbito dos orientaciones como mínimo, dos «escuelas» (como las definían), cada una de las cuales, en realidad, se dividía a su vez en direcciones diferentes, alimentándose e inspirándose también —pero con reelaboraciones personales — en las grandes corrientes del debate filosófico del siglo. La primera —«sabiniana» (del nombre de un jurista de los años de Tiberio)— podemos relacionarla, tal vez, con una tendencia genéricamente empirista que no renunciaba, ni

siquiera ocasionalmente, a tonos y argumentos escépticos en el enjuiciamiento de la realidad y en la valoración de los acontecimientos jurídicos. La otra —«proculiana» (también por el nombre de un jurista del siglo I d. C.)— se nos muestra más abierta a un racionalismo no dogmático, cautamente confiado en el primado de los conceptos y de las categorías en relación con los datos y con los materiales de la experiencia social.

Según una reconstrucción que circulaba ya en los últimos decenios del siglo II d. C., fueron el trabajo y la doctrina del gran Juliano los que pusieron fin al debate de las «escuelas», superando las razones de los viejos antagonismos. Posiblemente, hay algo excesivo en esta valoración; pero, también, un elemento de verdad, si tenemos presentes las líneas a lo largo de las que fue desarrollándose la «política del derecho» juliano: la predisposición, a través del esfuerzo de la jurisprudencia, y la atención de la actividad normativa imperial, de un derecho consolidado en los parámetros de la «utilidad» y de la «certeza», resultado de una colaboración todavía en alguna medida paritaria —como de poder a poder — entre principado y grupo de los juristas.

En los años que cierran el siglo II d. C., la jurisprudencia conoce la última metamorfosis de función y de colocación de su larga historia. La transformación se produjo sobre el fondo de un proceso excepcional en muchos aspectos: el nacimiento, sobre las ruinas del modelo de Adriano de gobierno imperial, de una verdadera máquina «estatal», burocrática y centralizadora, con competencias de dirección y de control sociales y económicos cada vez más amplias; anteriormente, solo con una discutible presión analógica podíamos definir como «Estado» las instituciones romanas de la política y de la administración.

La nueva configuración del poder y del gobierno absorbe por entero la autonomía de los juristas. Así como los grandes expertos de derecho republicanos habían sido todos magistrados del pueblo romano, ahora los personajes de mayor relieve de la jurisprudencia severiana son grandes funcionarios de la administración imperial: intelectuales-burócratas de tipo casi-hegeliano, llamados a gestionar un poder mundial, acechado por las contradicciones, por las amenazas y por los peligros. Pero mientras los juristas-magistrados republicanos tenían a sus espaldas una organización administrativa (y en cierto sentido también política) relativamente simple y «ligera», los ministros-juristas de los príncipes severianos daban forma y dirección a un aparato de una complejidad nunca experimentada en el Occidente antiguo.

Esto creó una situación totalmente nueva: la tradicional «labeoniana» autonomía de la jurisprudencia —cuyo modelo, aun revisado y adecuado, había regido hasta Juliano— no se oscurecía y se disolvía, por así decirlo, «desde el exterior». Por el contrario, fueron los propios juristas —probablemente, teniendo lúcida conciencia de ello— quienes cambiaron de signo «su» derecho y su papel. Aceptando dirigir en primera persona la gran administración, se reservaron para sí el apadrinamiento de la nueva forma «estatal» de la política y del gobierno, imprimiéndoles su propio sello. Y concediendo a la cancillería imperial el consiguiente e inevitable primado en la producción del derecho, a través de las *constituciones*, si por una parte firmaban el fin de carácter de «jurisprudencia» del derecho romano, no hacían otra cosa, en realidad, que seguir otorgándose la voz, aunque fuera bajo otras vestimentas, y según un módulo ya abiertamente «legislativo» de producción jurídica.

Ahora bien, en el acto de aproximarlo a los hechos de la realidad constitucional, esos hombres dieron una organización «definitiva» a la antigua jurisprudencia, recogiéndola en exhaustivos comentarios que habrían de resistir la avaricia del tiempo: y, entretanto, elaboraron —a través de nuevos géneros literarios— un modelo totalmente inédito de ordenamiento, en el cual, por supuesto, ya no había espacio para la vieja autonomía normativa de la jurisprudencia, pero donde el poder ya ilimitado del príncipe-soberano podía suavizarse y, en cierta medida, mitigarse en el proyecto de un derecho natural ecuménico delicado y riguroso a la vez.

Si Juliano fue el ejemplo más luminoso del «jurista-consejero», Domicio Ulpiano lo fue probablemente aún más que su colega (y tal vez rival) Julio Paulo, del «jurista-gran funcionario». Su vastísima obra —ampliamente utilizada por los compiladores justinianeos y, por lo tanto, bastante conocida por nosotros— espera todavía una investigación a fondo con criterios verdaderamente modernos. En algunos escritos, y sobre todo en largos fragmentos de los comentarios *ad edictum* y *ad Sabinum*, la trama densísima de las citas que jalonan continuamente la exposición parece convertirse en su verdadero hilo conductor (en los únicos restos que nosotros podemos leer del *ad edictum* se cuentan más de mil referencias a juristas precedentes); pero esas referencias resultan a menudo sutilmente manipuladas para hacerlas homogéneas con un proyecto en el que la articulación doctrinaria prevalecía claramente sobre la fidelidad de las referencias.

En realidad, si bien Ulpiano utilizaba extensamente el debate sobre jurisprudencia de los siglos de oro, no obstante se movía enteramente fuera de él. En adelante, a través de Ulpiano ya no se expresaba la voz colectiva del grupo, que se

mantenía en el tiempo, sino que ya tenía su propia palabra el legislador severiano, que trataba los textos de la jurisprudencia con la misma actitud con la que Juliano se había acercado al texto del edicto pretoriano, para someterlo a un proceso de cristalización que sancionaba el final de una tradición.

Durante algún tiempo, en el arco de un par de decenios, el trabajo de los grandes juristas severianos pareció mantenerse milagrosamente en equilibrio entre formas nuevas y firme memoria de lo antiguo. Fue un período de extraordinaria densidad intelectual, principiada cuando ya se precipitaba el siglo de la crisis. En el preciso momento en que contribuía a crear, con sus propias elecciones, las condiciones de su desaparición, la jurisprudencia romana descolló como el monumento de sí misma, dibujando el perfil completo de un derecho «formal» (en el sentido de Hegel, y también de Weber) —por muy limitada que pudiera ser su efectiva aplicación en la sociedad imperial de la época—, preparando el camino a todas las recuperaciones que han tratado de actualizar el pensamiento jurídico antiguo, desde el justinianeo hasta los modernos. Su fortuna fue extraordinariamente larga, hasta identificarse prácticamente, bajo muchas banderas, con el destino de todo derecho «racional».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

El ensayo que aquí presento presupone, retoma y reelabora partes de mis trabajos precedentes, entre los que debo remitir a: Giuristi e nobili nella Roma repubblicana. *Il secolo della «rivoluzione scientifica» nel pensiero giuridico antico*, Roma-Bari, 1987; *I saperi della città*, en *Storia di Roma*, ed. de A. Momigliano y A. Schiavone, vol. I, Turín, 1988, pp. 545 y ss.; *Il diritto di Roma*, en *Storia d'Italia*, ed. de R. Romano, vol. II, Milán, 1989.

Este trabajo también es deudor (entre otros) en distinto grado de M. Bretone, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Nápoles, 1982[2]; F. d'Ippolito, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Roma-Bari, 1986, e *I giuristi e la città*, Nápolcs, 1978; V. Scarano Ussani, *Valori e storia nella cultura giuridica fra Nerva e Adriano. Studi su*

Nerazio e Celso, Nápoles, 1979; *L'utilità e la certezza. Compiti e modelli del sapere giuridico in Salvio Giuliano*, Milán, 1987, y *Empiria e dogmi. La scuola proculiana tra Nerva e Adriano*, Turín, 1989; V. Marotta, *Multa de iure sanxit. Aspetti della política del diritto di Antonino Pio*, Milán, 1988; T. Honoré, *Ulpian*, Oxford, 1982; F. Casavola, *Giuristi adrianei*, Nápoles, 1980, con amplia bibliografía a cargo de G. de Cristofaro.

Capítulo cuarto

EL SOLDADO

Jean-Michel Carrié



Relieve que representa a los soldados de la guardia pretoriana.

A quien le interesen profundamente las épocas y los personajes más susceptibles de causarles cierta extrañeza, el «soldado romano», a primera vista, podría parecerle escasamente pintoresco. Bajo el gobierno de Augusto, que constituye el punto de partida del arco cronológico que aquí se estudiará, Roma había inventado ya, para muchos de ellos, desde hacía tiempo, las que iban a ser las estructuras universales y obligadas de la vida y de las instituciones militares. Cito como ejemplo, y en desorden: la vida del cuartel y las listas de ascenso, la cometa de ordenanza y la enfermería del campamento, la oficina de efectivos y los tumos de servicios, el parte de la mañana, los permisos, el «ejército que te da una profesión», la comisión de reformas, las representaciones teatrales para la tropa. Inclinados hacia el anacronismo por tanta modernidad, ciertos historiadores han proyectado en los soldados romanos el recuerdo de sus propias experiencias militares, declarando que «los soldados sufrían probablemente más por el aislamiento y el aburrimiento que por el enemigo». Esta generalización arbitraria ha sido, justamente, refutada por uno de los mejores conocedores del ejército romano, el llorado R. W. Davies. Aún hoy el ejército garantiza el éxito de «anacronistas» de profesión, ingenuos cineastas de cine o maliciosos autores de historietas.

Falta de tipismo: este debía ser igualmente el juicio de los romanos, ya que hay algo sorprendente: la ausencia del soldado como personaje de las novelas latinas. El género debía sin duda estar sometido a los límites impuestos por los griegos, a un repertorio convencional de situaciones y héroes, pero, picaros antes de tiempo, los novelistas latinos no dudaron en introducir tipologías sociales sacadas de la actualidad. Pero, para no aludir más que a dos ejemplos, el único soldado que accede al estatus de personaje en el

Satiricón sigue siendo atípico, privado de personalidad; es en esta calidad, puesto que monta guardia en el lugar del suplicio, que se convierte a pesar suyo en el protagonista del episodio de la dama de Efeso. Lo mismo pasa en las *Saturnales* de Apuleyo, más sometidas aún a un modelo griego: el narrador, convertido en burro, se encuentra momentáneamente al servicio de un soldado, del cual se nos dice todo incluso antes de conocer con seguridad su condición («un individuo de alta estatura cuyo vestido y porte anunciaban a un legionario»). Por muy escueto que sea este retrato, la descripción no carece de interés, ya que ilustra los criterios de tamaño y aspecto general que el reclutamiento tomaba en cuenta, evocando además este elemento de instintivo respeto, quizá dictado por la más elemental prudencia, que inspiraba a los civiles el soldado elegido para encamar y sostener la autoridad imperial. Pero podría sorprendernos que el estamento militar así tratado en la novela no proporcione después ningún efecto de color local, ningún carácter del lenguaje de grupo, ni siquiera una idea reflejada de la condición militar. Esta ausencia de un espejo novelesco contraponiendo la realidad al plano de lo imaginario no nos ayuda mucho para construir nuestra propia representación del soldado romano, que sigue siendo esencialmente tributaria de dos fuentes poco propicias para las coincidencias: un discurso civil, fundamentalmente ideológico, donde solo inamovibles *topoi* intentan configurar un referente evanescente; y representaciones figurativas de soldados acompañadas a veces por un discurso, lapidario en todos los sentidos de la palabra.

Disponemos hoy en día de multitud de sabios estudios y obras de divulgación sobre el ejército romano, pero en vano buscaríamos una síntesis sobre el soldado. No porque este título no sea el de ciertos ensayos: se trata de descripciones de

las condiciones del servicio en el ejército romano, de «vidas cotidianas del soldado», muy útiles e interesantes como tales, pero que estudian al soldado solo bajo el punto de vista de existencia profesional. El soldado como actor social, como creador, como reproductor o como difusor de comportamientos y de mentalidades, la imagen que los militares tienen de sí mismos y la que tienen otros grupos de ellos, los discursos de unos y otros sobre este tema, todo esto solo se ha tratado hasta ahora de un modo sectorial, y hay puntos esenciales que siguen siendo objeto de controversia para los historiadores. Y pronto veremos cuán delicada es la utilización de las fuentes civiles, sobre las que se basa la opinión de los primeros comentaristas contemporáneos, incluidos los casos de literatura pretendidamente técnica: tratados del «arte de la guerra», de estrategia, de política, de historia militar a menudo escritos por civiles extraños a la vida militar. Un estudio sociológico y antropológico del soldado romano, tal y como se desearía hacer, debería ser, por definición, comparativo y de contraste. Pero la escasez de nuestra comprensión del soldado se añade a la del «civil», con excepción de algunos grupos sociales privilegiados por la coincidencia de las fuentes. La presente tentativa es, pues, en algún sentido, prematura en relación a la multitud de investigaciones sistemáticas que son necesarias para hacer el retrato del soldado romano, que yo limitaré aquí voluntariamente a la época imperial, e incluso esencialmente a la época alto-imperial. Al menos se intentará aunar los trabajos anteriores actualmente disponibles que muestran el camino para la investigación posterior. La limitación necesaria de las indicaciones bibliográficas muestra incompletamente la deuda que el autor tiene con ellos.

Instrumento de un destino histórico excepcional, el ejército romano durante mucho tiempo ha sacado sus fuerzas de la

perfecta identificación entre estructura política y estructura militar de la ciudad-estado. Los recursos del individuo determinaban sus responsabilidades políticas y a la vez su participación militar, que más que un deber era un derecho e incluso un privilegio. La ciudad contaba como único ejército a la unión de sus ciudadanos movilizados por turnos, y según las necesidades, solo durante tiempo de guerra. El ensanchamiento de la ciudad conquistadora, la prolongación de las guerras y la necesidad de mantener la presencia militar en las provincias conquistadas sumieron en crisis a estos marcos tradicionales; de hecho, convirtiéndose en permanente, el ejército ha tenido que abrirse a los más pobres, a los proletarios, organizar la soldada, y asumir la disociación creciente entre el oficio de armas y el «oficio de ciudadano». Convertido en el envite e instrumento de las ambiciones rivales, el soldado romano tiende ahora a acercarse en sus comportamientos a los mercenarios que sirven a los monarcas helenísticos. Poniendo fin a la crisis de la ciudad-estado mediante el establecimiento de un régimen de autoridad basado en el absoluto control sobre el ejército, Augusto creó con carácter duradero una nueva versión del soldado romano que el historiador moderno a menudo toca por encima con cierto hastío, habiendo establecido en la opinión política romana un debate secular y que es objeto de un amplio rechazo: como profesional, el soldado imperial es tomado por un mercenario; siendo permanente, es visto como un ocioso, una boca inútil durante todo el tiempo que no invertía en luchar, a menudo es un ciudadano reciente, incluso apenas en la fecha de su reclutamiento, es considerado como un bárbaro. La nueva institución militar retenía aún ciertos puntos fundamentales de la tradición: el ciudadano-soldado, reinterpretado como soldado-ciudadano, y el monopolio del mando por parte de la clase dirigente, son

una pervivencia del antiguo sistema timocrático. Pero al mismo tiempo, el concepto de ciudadano se vaciaba de cualquier contenido real, en un régimen que sacaba todo su poder del soldado, acólito del *princeps*, y pronto hacedor de emperadores. Indiquemos que, en Roma, es el soldado profesional el que ha creado al civil, personaje hasta ahora desconocido en la medida en que todo ciudadano era un soldado potencial. Y es una palabra del lenguaje militar la que ha designado el nuevo concepto: «*paganus*», literalmente campesino (de donde más tarde, pagano), sin duda porque los civiles que más contacto tenían con las guarniciones eran los campesinos. No es de ellos de quienes parte el «discurso civil» que voy a hacer sobre el soldado, sino de una reducida minoría de la sociedad romana, asociado al poder político o que así lo cree, que prácticamente adquirió el monopolio de los mensajes ideológicos que nos han llegado, y que para el tema que nos interesa, a menudo ha acallado la voz del soldado.

Al profesionalizar el ejército, Augusto sustituyó, pues, el servicio alterno por parte de todos por el servicio continuo por parte de unos cuantos. Bajo la República, la población en armas había llegado a ser de un 10 a un 20 por 100 simultáneamente, en su mayoría itálicos. ¿Cómo imaginar que Italia hubiera podido seguir contribuyendo en esta proporción a un ejército que se ha convertido en permanente? Plantear esta pregunta creo que permite descartar las diversas hipótesis enunciadas para explicar la disminución de itálicos en el ejército desde inicios del Imperio: disminución de vocación militar, despoblamiento o crisis económica. Durante los dos primeros siglos al menos, Italia conservaba sus prerrogativas militares, suministrando cada vez el reclutamiento inicial de las legiones recién creadas o de las reclutadas en sustitución de las legiones destruidas, y sobre

todo reservándose el acceso directo a las cohortes pretorianas, arma de prestigio, económicamente privilegiadas y vivero de mandos para el ejército, donde el elemento itálico conservó, pues, un lugar de privilegio, al menos hasta época de los Severos. Además, J. C. Mann ha establecido, para el siglo I al menos, una política centralista de distribución de soldados itálicos en cada provincia.

La ampliación del ejército romano y de su composición a las dimensiones del universo civilizado, la ampliación de la ciudadanía romana a la mayoría de sus defensores, abren una vía al edicto más radical proclamado por Caracalla, que satisfaría a las filosofías idealistas predominantes. Los soberanos helenísticos habían abierto el camino concediendo a los regimientos mercenarios un estatus de «entidades jurídicas» (*politeumata*) que los asimilaba políticamente a las comunidades helenísticas, reconociendo al mismo tiempo sus entidades culturales. Y en los juicios favorables que hombres como Plutarco o Elio Aristides emitieron sobre el Imperio romano, se puede encontrar la aplicación de un programa platónico, no el de Leges, sino el de la *República*: un ejército permanente abocado a una especialización formal, garantía de calidad técnica; soldados-ciudadanos escogidos por sus aptitudes posteriormente desarrolladas por la instrucción, permitiendo a otros ciudadanos dedicarse sin problemas a su propio oficio; soldados que no están movidos por la miseria como los pobres o los mercenarios: teniendo en cuenta el proyecto plátonico, no recibirían como indemnización más que lo necesario para su mantenimiento. Platón los concibe alimentándose en los comedores públicos, y Elio Aristides los separa estrictamente de los civiles, según un precepto que él remonta a la sabiduría egipcia (Elio Aristides, *Oratio romana*, 72-87). Más útil que el mismo campesino, ya que garantiza la libertad de todos (Maximus Tyrensis, conferencia XXIII), el

soldado se encuentra al servicio del emperador (surgido de la educación guerrera como el filósofo de la República), alma del mundo, imponiendo la razón al cuerpo del mundo y permitiéndole accederá la felicidad, eso es tanto como decir que la visión del soldado debía realizar un modelo muy exigente moralmente; ser, metafóricamente, el «perro de raza» del que habla Platón, imagen retomada por Plutarco y salvo la buena raza, por Dion Crisóstomo (Dion Cris., *Or*., I, 28), mientras que la buena raza —¡esta vez sin el perro!— calificará la nomenclatura oficial de los soldados del bajo Imperio: *gennaiotatoi*, más expresivo que su equivalente latino *fortissimi*.

Más cerca quizá del realismo político romano es el epicureísmo que justifica la institución augustea del soldado profesional en el discurso que Dion Casio atribuye a Mecenas (Dion Casio, LII, 27, 1-5), el principio de lo útil gana incluso al de la honestidad, por ello conviene encaminar hacia el beneficio de todos a los más fuertes y los más pobres, que son semilla de bandidos. El dinero desde ahora cuenta más que la gloria, y hay que saber vivir con su tiempo. Asimismo, aparece el soldado, en Horacio, al lado del campesino, del posadero y del marinero, como ejemplos de los que trabajan (*labor*) por dinero, con vistas a estar a cubierto de las necesidades en su vejez, de los que deben alienar su libertad personal, someterse a otros —y en el caso del soldado, ¡vaya sumisión!—, espabilarse buscando su subsistencia; en fin, de todos a los que se les niega el *otium*, a la vez, placer y paz del alma (Horac., *Carm*., II, 16).

Es posible que muchos ciudadanos se alegraran internamente de que el ejército profesional les liberase de la obligación militar y les permitiera estar enteramente disponibles para su oficio o para el *otium*. Lo cual no les impedía deplorar en público la desaparición de la antigua

mentalidad romana, hecha a base de abnegación, de valor, de resistencia, y exigir al soldado voluntario la observancia de estas virtudes.

En un análisis más romano y más tradicionalista, que describe la evolución de la sociedad y de las instituciones nacionales en términos de corrupción, el soldado ocupa el lugar abandonado por el relajamiento moral del ciudadano; no puede ser considerado, pues, como ciudadano en esta ideología integrista, incluso si de hecho los soldados del *princeps* son en su mayor parte ciudadanos romanos o peregrinos que tienen todas las condiciones para serlo. La visión pesimista de un Tácito presenta la realidad militar del Imperio como la perversión, la inversión de los esquemas platónicos. El «*Thymos*», la «noble ira» que constituían la calidad específica de los «guardianes de la ciudad», se ha degradado en *ira*, en *furor*, incluso en *ferocia* —tales son los términos que se repiten constantemente bajo la pluma de Tácito refiriéndose a los soldados—, es decir, en ira salvaje y pasional, sin relación con el estado de trance sagrado, de desdoblamiento sobrehumano que representaba el *furor* arcaico, vestigio ritual de una ideología funcional tripartita a su vez, oculta en la noche de los orígenes indoeuropeos, desconocidos para los mismos romanos. El sometimiento del soldado a sus deseos tiránicos de goce, de fortuna, de poder, eventualmente de gloria (Juv., *Sat*., X, 140-141) hace de él un ser peligroso, revolviéndose contra la salud pública con las armas con que se supone debe defenderla. A menudo es descrito como un sub-humano cuyos defectos se multiplican bajo los efectos de la psicología de grupo, convertido en laboratorio de observación ideal. Su número asusta. La manada de soldados rasos, los *gregarii milites*, a menudo es designada por Tácito con el término de «vulgus», que cubre a toda la «masa» de connotaciones peyorativas (Tác., *Hist*., II,

29, 5; 37, 2; 44, 5; 45, 6; 93, 2; III, 31,2). Una etimología propuesta por Varrón hace derivar la palabra «soldado» *miles*, del número «*Mille*» y, sobre todo, la palabra presenta significativamente esta particularidad gramatical del uso singular para un valor colectivo: *miles*, los «soldados», tomados como una única entidad.

Ejerciendo su fuerte influencia sobre las clases superiores de la sociedad imperial y más activa que nunca en el siglo IV, esta ideología anhela soldados de extracción campesina —*topos* incansablemente repetido desde Catón hasta Vegecio (*Cat*., *Agri*., *praef*. 4; Maximus Tyrensis, *Conf*., XXIV; Veg., *Ep. rei mil*., I, 3)— tan romanos como sea posible, pero ¿qué quiere decir esta palabra?, aún más aislados de la sociedad civil —de acuerdo en este punto con los neoplatónicos—, miserablemente pagados —la envidia social vuelve ciego al civil—, más controlados y tenidos a raya por la aplicación de una disciplina inflexible. El perro platónico se ha convertido en lobo (Suet., *Tib*., 25, 1), e incumbe a sus jefes y generales el restaurar en el interior del soldado contra los ataques del deseo (*libidines*, cupido), el muro de la razón (*sapientia prudentia*) y del sentido moral (la *devotio* en el sentido más amplio), el respeto por los valores humanos olvidados por el *miles impius*.

El poder de orquestación de estas «teorías del soldado», convergentes o contradictorias, ha actuado con fuerza sobre los modernos historiadores, que lo han tomado durante mucho tiempo como punto de partida para sus intentos de reconstruir al soldado real. Antaño, sobre puntos tan fundamentales como el origen del reclutamiento, el nivel de riqueza y de cultura, el grado de romanización de los hombres, las opiniones diferían; todavía hoy, algunos de estos son aún tema de debate. A medida que las fuentes documentales se han adelantado a las fuentes ideológicas, y

que estas últimas han sido reconocidas como tales, han sido posibles avances significativos en el conocimiento. De la misma forma, las ideas admitidas durante tanto tiempo deben ser reconsideradas.

Así, particularmente, la teoría de Mommsen según la cual el reclutamiento obligatorio siguió siendo durante el Imperio el principal modo de alistamiento, ha sido abandonada gradualmente, a pesar de los esfuerzos de P. A. Brunt para volver a darle autoridad. El voluntariado se impuso mucho antes que la generalización del reclutamiento local del siglo II d. C., y sin necesidad de esperar las mejoras aportadas por los Severos a las condiciones de servicio. Brian Dobson ha demostrado el modo en que Augusto instituyó la permanencia de los ejércitos y su parcial sustitución cada año —algunos centenares de personas solamente— mejor que reclutar de un solo golpe ejércitos nuevos y completos, según la antigua práctica del *dilectus*, que tenía como función reconstituir las unidades disueltas o destruidas. Me parece que, visto desde este punto de vista, el ejército permanente ha sido desde el principio concebido como el medio de evitar la conscripción forzosa, sobre todo en las condiciones particulares de fines de las guerras civiles, como un medio de no imponer el *dilectus* a los ciudadanos itálicos, con el peligro de prolongar exageradamente la duración del servicio para aquellos que eran tenidos en armas; las últimas dificultades de este período de transición del antiguo al nuevo sistema se hicieron sentir hasta las revueltas del año 14, bajo Tiberio. El voluntariado podría ser considerado como el corolario inevitable de la permanencia y no como una evolución progresiva y espontánea.

Simultáneamente, debieron reclutarse muchos peregrinos para los ejércitos mismos, y no solo para las unidades auxiliares. Al parecer, la onomástica de los legionarios

acreditaba la idea de un mantenimiento del reclutamiento cívico. Pero el ejemplo válido para Egipto y que conocemos gracias a la correspondencia sobre papiros de reclutas que informan a sus familias y amigos sobre su nuevo estado civil (por ejemplo, P. *Bad*. 72; BGU 2, 423; ver también P. *Yale* inv. 1545), tan simple como el que hoy en día comuniquemos nuestros cambios de domicilio, nos dice mucho sobre estos M. Longinius Valens que el día anterior se llamaba Psenameunis, hijo de Asemos; o sobre Lucius Pompeyus, hijo de Pompeyo Niger, de la tribu Pollia, en realidad hijo de Sirius y nieto de Apios. ¿Hay que concluir por lo tanto que un *fellah* egipcio se podía convertir en soldado, y por lo tanto en ciudadano de Roma? Seguramente no. En cambio, un ciudadano egipcio helenizado ya no era considerado un «egipcio» por la comisión de reclutamiento. Y no era reconocido como conciudadano por un ciudadano de Italia. Seguramente, es porque la frontera entre los aptos y no aptos para el servicio, sobre todo desde Augusto, no estaba entre ciudadanos romanos y provinciales peregrinos, sino, más bien, dentro de cada provincia, entre pequeños y medianos propietarios integrados dentro de una estructura urbana (El. Aristid., *Oratio romana, 78: phylokrinesantes*, elegidos según un criterio civil), o al menos aldeana, y el pueblo humilde que no poseía ni ciudades ni campos. Esta línea de demarcación económica coincide, por otra parte, con una frontera cultural que opone, también en este caso, no una «cultura romana» a «culturas no-romanas», sino una cultura de clases dominadas igualmente definibles como una serie de «culturas locales» desvalorizadas, a una cultura de clases dominantes o asociadas a la dominación, una especie de *koiné* supranacional bastante influida por el helenismo.

El reclutamiento del siglo I, por reacción al reclutamiento «proletario» de los dos últimos siglos de la República, se ha

basado en gran medida en los provinciales reclutados en las ciudades, más que en los *pagi* o distritos rurales. Incluso en Italia, el nivel de reclutamiento debió elevarse, haciendo que la contribución se concentrase en las zonas más prósperas en ese momento: Campania y la llanura del Po. La extensión de la leva de combatientes a todo el mundo mediterráneo permitió al Imperio conciliar el reclutamiento voluntario con la selección de soldados físicamente aptos y que no vinieran de las zonas más deprimidas económica y culturalmente; no son individuos famélicos, sin raíces, sin intereses, aunque sean mínimos, por defender, prestos a todas las aventuras —revueltas o deserción—, sino hombres capaces de identificar la defensa del Imperio y el servicio comprometido por juramento al emperador con la supervivencia de una sociedad que no les excluye. En cambio, este tipo de personal no estaba dispuesto a venderse por la única seguridad de no morirse de hambre: esperaban del servicio una condición económica decente (en el ejército) o mejorada (por el acceso a los mandos), o ganar prestigio y estatus personal (en los cuerpos auxiliares). Las eventuales dificultades de reclutamiento que bastarían para probar el abandono de las quintas serían consecuencia de una autolimitación cualitativa de los individuos aptos para el ejército, más que de una deserción creciente, como a menudo se ha dicho, de los civiles con respecto a la vida militar, a los peligros, fatigas y obligaciones. Elio Aristides confirmó la facilidad de Roma para encontrar, en su época, voluntarios en el conjunto de las provincias (*Oratio romana*, 85-86). Un sector, sin embargo, siempre se escapó del reclutamiento «cívico» readaptado de este modo: es el de las unidades especiales, para las cuales Roma no tuvo reparos en llamar a poblaciones extraprovinciales con un alto potencial bélico y con una «cultura militar» complementaria a la suya (moros, tracios, caucasianos, persas…).

Augusto y sus inmediatos sucesores no se habían propuesto en modo alguno crear y ni siquiera potenciar la formación de una clase militar que asegurase su propia reproducción social, una especie de ejército hereditario. Más aún, la prohibición de contraer matrimonio legítimo durante el servicio, y la de adquirir bienes inmuebles en la provincia donde sirva su guarnición, debían en principio evitar que el soldado tuviese descendencia, y así animarle a volver a su tierra natal después de su licencia. Sin embargo, la provincialización también del soldado trajo consigo una evolución imprevista: mientras que los 400 000 a 500 000 soldados de las guerras civiles instalados por Augusto como colonos en Italia no habían producido, ni con mucho, hijos soldados en la proporción que se esperaba, por el contrario en las provincias se estableció desde muy pronto una relación directa entre la importancia de una guarnición provincial y la de su contribución al reclutamiento. Es por ello que en la primera mitad del siglo I encontramos soldados ibéricos en casi todas las fronteras del Imperio, cuando la Península Ibérica era la sede de tres legiones. La progresiva reducción a una sola legión supuso inversamente la reducción del contingente ibérico en las demás provincias. Desde Augusto a Trajano, y más aún desde la conquista de la Gran Bretaña (la antigua Britannia), el centro de gravedad militar del Imperio es el Rin. En el siglo II se desplaza al Danubio, donde se quedará durante un largo tiempo, conllevando en el siglo III la preeminencia del grupo ilirio; primero soldados, y luego emperadores. De provincial, el reclutamiento se ha convertido rápidamente en regional y luego en local. Los soldados eran los agentes de reclutamiento más persuasivos. El prestigio del uniforme, la prestancia del ceremonial militar, y también la seguridad de un futuro y el espectáculo directo de una vida más tranquila que expuesta al peligro, hasta Marco Aurelio, podrían impresionar

favorablemente a los jóvenes ánimos que lejos de los campamentos, influidos por los lugares comunes, por las ideas impuestas, por las típicas bromas sobre la vida militar, habrían podido en principio rechazar con todas sus fuerzas la idea de enrolarse en el ejército. Incluso en las provincias periféricas fue la franja exterior, la zona de los campamentos, la que desarrolló un papel decisivo: terminando de cimentar la cohesión de un ambiente especifico, de dar forma a su identidad colectiva, acabó proporcionando lo esencial del reclutamiento e instaurando una herencia *de facto* mucho antes de que el poder legislativo fuese obligado a establecerla legalmente, cuando los ataques de los bárbaros hicieron tambalearse los equilibrios y las estructuras de las zonas fronterizas, tierra de soldados.

Mientras que el soldado oriental tendía a menudo a volver, una vez licenciado, a su tierra natal, donde eventualmente retomaba a su lugar en el círculo de magistrados y sacerdocios municipales (por ejemplo, *AE* 1981,775; Sebaste, Asia Menor), en el Occidente, más rural, originariamente los campamentos difundieron a menudo la civilización urbana, fijando así en sus límites a sus propios soldados licenciados, independientemente de las colonias de veteranos, oficialmente creadas. Las cifras recabadas por Eric Birley para cuatro provincias occidentales dan una aplastante mayoría (del 65 al 97 por 100) de veteranos que se quedan en el mismo lugar en el momento de su licencia. La historiografía ha estudiado ampliamente el tema del soldado romano que contribuye a la expansión de la agricultura sedentaria y de la urbanización, y consolidando por su acción de revalorización de los territorios conquistados, al esfuerzo de la defensa militar propiamente dicha. Tales esquemas han sido criticados justamente en sus formulaciones más simplistas, ya que desconocían la situación agrícola y urbana anterior a la

instalación romana. Si se toma el ejemplo más estudiado y discutido, el del norte de África, la «frontera» militar no era una gran muralla que protegiera a los sedentarios romanos o romanizados de los nómadas indígenas, expulsados de sus tierras de tránsito. Además, desde el siglo II, los soldados romanos no eran diferentes, étnicamente hablando, de la población local, no encarnaban, pues, el enfrentamiento de dos civilizaciones irreductiblemente opuestas e impermeables la una a la otra. ¿Hay que dar la vuelta totalmente a la antigua tesis, argumentando que los soldados no jugaron ningún papel en la ampliación de la zona cultivada y en la urbanización? El intento no deja de ser paradójico.

Ciertamente, los soldados ya no provenían de la tierra, y no podían improvisarse como agricultores en el momento en que se les abonaba su prima de desmovilización, consistente en tierras más a menudo que en dinero. Pero no se apresuraban en vender su lote de tierra: como propietarios fundiarios, estaban en pie de igualdad con la clase media de las ciudades provinciales, que tenían las mismas riquezas. Examinemos los testamentos militares: soldados y veteranos tienen esclavos. Leamos los arrendamientos agrarios: a menudo aparecen como arrendadores de tierras cultivables. No son campesinos, sino rentistas de la tierra, y el testimonio de sus derechos de «posesión» de tierras imperiales está ampliamente documentado. Tal es el sistema de la cleruquía helenística: colonos del rey, soldados del monarca haciendo cultivar su lote por una mano de obra asalariada o por colonos.

La regionalización trajo consigo a su vez un vínculo local del soldado susceptible de disminuir su disponibilidad para dejar su territorio. El ejército romano ¿se ha convertido, como dice Cagnat, en «una milicia provincial pagada por el estado»? ¿Ha mantenido, por otra parte, la unidad moral necesaria, en este arraigamiento que amenazaba con

disolverla culturalmente en el medio ambiente? En un ejemplo limitado pero significativo, la difusión del uso de epígrafes en Britannia, J. C. Mann ha indicado cómo la falta de respuesta de la población local a la introducción por parte de los soldados itálicos de la inscripción lapidaria acabó por retrasar el celo epigráfico del medio militar, a medida que se provincializa. Un caso diferente nos llega por medio de los soldado sirios de Intercisa, en Panonia —la actual Hungría—, estudiados por Jeno Fitz. Durante casi un siglo, desde Antonino hasta los años 260, estos sirios de Emesa (Oms), guardianes celosos de sus tradiciones culturales y de una homogeneidad étnica mantenida gracias a una estricta endogamia así como por sucesivos relevos, habían constituido, lejos de su provincia natal, en este ambiente tracio radicalmente diferente, un polo, un punto de anclaje de identidad oriental en la provincia, hasta el punto de que sus hijos iban a servir en las legiones de Panonia y volvían a disfrutar de su retiro y ser enterrados en Intercisa. Aquí, la autoridad romana confirió un estatus oficializado a un particularismo regional que constituye, para el medio civil que lo rodea, la imagen de Roma en su suelo. Este ejemplo, mejor conocido que otros, nos muestra la variedad de situaciones en las cuales podía establecerse la relación entre la sociedad civil y la militar, una variedad que hace insuficiente e impropia la problemática del «romano» y del «indígena» en la que se habían encerrado los problemas de la aculturación dentro del Imperio romano.

Esta variedad interregional, la fuerza de estas entidades étnicas aceptadas por los emperadores, parece que dan la razón a las criticas realizadas por Tácito, que lo esgrime como un *leit-motiv*: «ejércitos disonantes tanto por la lengua como por las costumbres» (Tác., *Hist*., II, 37), «un ejército de lengua y costumbre diferentes, donde se entremezclan los

ciudadanos, aliados, extranjeros…» (*Hist*., III, 35, 5). En cuanto al creciente apego de los soldados hacia su campamento, convertido en sede de sus propios «Penates» (Tác. *Hist*., II, 80, 5), aparece en la narración de la sublevación contra Vitelio, curiosamente recogido en la *Historia Augusta* como una de las explicaciones ofrecidas para el asesinato de Alejandro Severo: este último había hecho pasar a Oriente, para una fracasada expedición contra las persas, tropas del Rin y del Danubio, desguarneciendo las provincias donde estos hombres dejaban sin protección a sus familias y bienes, y donde tuvo que volver acompañándoles para atajar los ataques bárbaros que se habían previsto y temido. Lo que los soldados consideraron como un error estratégico fue lo que los instigó contra el emperador. Pero el autor de la *Vida* (Sha, *Duo Max*.,) sugiere que el factor emocional de los hombres identificando la defensa del Imperio con la de «su frontera», de «su trozo de Imperio», se expresó claramente en esta circunstancia.

Y sin embargo, ¿cómo no afirmar, con J. F. Gilliam, que «es la lealtad hacia Roma de estos romanos incompletos que servían en el ejército lo que sostuvo el Imperio durante la larga crisis del siglo III»? Aun si este ejército se ha vuelto permanente, profesional, provincial, local, incluso si la ciudadanía se ha despojado de su contenido político, estos hombres mezclados nunca tuvieron un comportamiento mercenario. Las mismas narraciones de las sublevaciones militares nos muestran que en ellos permanece una identificación con los objetivos colectivos del Imperio. Tal vez se muevan por resentimientos, manipulados por los ambiciosos o intrigantes, desmoralizados por las circunstancias particulares del servicio; podrán ser rivales de ciertos grupos de la sociedad civil, pero no por ello dejarán de inscribir sus comportamientos dentro de una actitud general

de responsabilidad que puede calificarse en su amplio sentido de cívica, El soldado accedía a un nivel de «conciencia imperial», mantenido por los pilares de la religión militar oficial que eran la Roma Eterna, la Victoria Augusta y Júpiter Capitolino (*Optimus Maximus*). Aún en el siglo III, el Calendario militar de Dura-Europos (P. *Dura* 54 = Fink) conserva la tradición religiosa de las Siete Colinas, sobre las que Augusto había fundado su ejército regenerado (Horat., *Carm*. III, 5, 5-12). El mismo F. J. Gilliam indica que aunque estas fiestas tradicionales ya no tendrían significado para el soldado de la época severa —y menos aún, añadiría yo, para estos correligionarios de los sirios que antes hemos visto en Intercisa—, «servían, así como el uniforme, el limitado uso del latín y las reglas disciplinarias, para distinguir al soldado del civil, y al soldado para que recordase su particular condición».

Asimismo, las inscripciones de soldados que nunca olvidan detallar el camino jerárquico que han recorrido, normalmente guardan silencio —Aurelio Gayo, soldado de los tetrarcas, constituye una excepción (*AE* 1981, 777)— sobre las peregrinaciones geográficas. Sin embargo, era un principio establecido que promocionarse conllevaba un cambio de unidad. Este silencio ¿no significaría que dejar su provincia natal, recorrer el Imperio a capricho del destino, de las campañas, de los cambios, formaba parte de la vida del soldado? ¿No podía él considerar el desplazamiento como una expatriación? A la esposa que siente añoranza, un soldado egipcio llamado Teón responde con una carta: «Sobre todo, como ya te dije de palabra, cuídate para que estés bien, y no te apenes porque esté en tierra extranjera, conozco el país y no soy desconocido aquí» (P. *Oxy*, VIII, 1154). Los viajes en el tiempo nada tienen que envidiar a los recorridos en el espacio: como aquel galo de Vienne, en la Narbonense, que

alistado como simple soldado en Bretaña y que cincuenta y siete años más tarde es primípilo (es decir, segundo comandante) de la I Legión Itálica establecida en Nova, en Mesia (*AE*, 1985,735), en un lugar que culmina la carrera de un oficial que ha salido de las filas y que, muy tarde en su caso, le abre las puertas del orden ecuestre, satisface los votos que había hecho a la Victoria Augusta en el momento de su incorporación. Al enrolarse, el soldado romano no sabe si verá o no el campo de batalla, pero sabe de todas formas a lo que se expone, y puede ser que lo anhele.

Los textos antiguos no pierden nunca la ocasión de exaltar la separación establecida por Augusto entre militares y civiles: desde el establecimiento de las legiones en la periferia del Imperio (Dion Casio, LII, 27) hasta la separación de los soldados en los lugares de espectáculo de la capital (Suet., *Aug*., 44, 1). «Inter paganos miles corruptior», «el soldado se corrompe en contacto con los civiles», suena en boca de Tácito (Tác., *Hist*., I, 53, 14), como un adagio de sabiduría antigua, justificando así el relegarlos por su bien lejos de las ciudades emolientes. Pero la idea fija de tener que proporcionar a los soldados un alojamiento requisado (*hospitium*), a título permanente o eventual, ¿no podría haber contribuido e inspirar tan virtuosas declaraciones? Tomadas al pie de la letra, estas disposiciones habrían convertido al soldado en un personaje aislado, marginado por la sociedad civil durante este largo paréntesis que a menudo representa la mayor parte de la vida de un hombre. Marginado de esta manera, ¿cómo no iba a desarrollar un contra-sistema de valores, una mentalidad y una cultura de casta cuya influencia encontramos en el argot militar, y en el encarnizamiento en destruir las ciudades y sus habitantes, cuando la guerra civil le da la ocasión? Abandonada ahora la imagen que de él nos había dado Rostovzev, este retrato de un soldado romano

marginado viene a estar de actualidad en estos últimos años gracias a varios autores que intentan imponer comparaciones diacrónicas con los ejércitos de la Europa medieval y moderna. El ejército romano encuentra el tipismo del que tan cruelmente carecía, pero ¿es este el objetivo que a toda costa debe proponerse el historiador? ¿Habrá que buscar en el *Barry Lindon* de Thackray lo que no nos ha dicho Petronio?

Más tarde contestaré a los argumentos que deben entresacarse del *sermo militaris*. Pasemos directamente a la cuestión de saber si las fuentes nos permiten reconocer comportamientos familiares característicos de la sociedad militar contrapuestos a las poblaciones civiles. Un reciente artículo se ha basado en la escasez de sepulturas militares en Britannia (es decir, la Gran Bretaña actual), realizadas por un pariente del difunto, para deducir el aislamiento familiar de los soldados, provocado por el reclutamiento extraprovincial. Esta última conclusión, refutada por todos los estudios precedentes sobre el ejército en Bretaña, bastaría para demostrar el simplismo del razonamiento. Pero lo que aquí nos ocupa es comprender por qué la familia aparece tan poco en las inscripciones funerarias de los soldados. Estos tenían asegurada, automáticamente, desde el momento en que contribuían con una cotización obligatoria a la «caja fuerte» de la unidad, una mínima sepultura. Esta solidaridad institucional se complementaba con una solidaridad profesional espontánea, por la cual los soldados se encargaban mutuamente de sus eventuales exequias. La forma más natural de este compromiso era, en la medida de lo posible, reunir a los hermanos, y de hecho los epitafios a menudo lo mencionan, sin que nos esté permitido pensar que aquel hermano era el único pariente próximo geográficamente, o que el difunto era soltero. Efectivamente, la conmemoración de un soldado por un hermano no entra en el esquema

familiar de hacerse cargo de las honras fúnebres, pero es una forma ideal de celebración por un compañero de armas, un *commilito*. El que lo encontremos frecuentemente muestra a la vez la dimensión colectiva de la elección de la profesión de armas por parte de ciertas familias, y la puesta en práctica por el estado mayor de una política de acercamiento familiar en una misma unidad, o al menos en la misma guarnición.

Hasta el gobierno de Septimio Severo, el soldado imperial soltero en el momento de su incorporación no tenía el derecho durante su servicio a contraer un matrimonio reconocido por el derecho romano. En cambio, la situación de concubinato creada de este modo para el bien de los soldados se encuentra legalizada en el momento de la licencia; la compañera peregrina y los hijos nacidos de esta unión se ven de este modo elevados a la ciudadanía romana. Ello equivale a decir que, aunque se mantiene un rígido principio teórico, que no concede ninguna adecuación del servicio en beneficio de una existencia familiar, la autoridad militar cerraba los ojos ante la vida privada del soldado. El soldado podía, pues, «arreglarse», A muchos los vemos vivir con una *hospita* (una «anfitriona»), también llamada *focaria*. Esta palabra, típica del vocabulario militar, ya no se loma en su primera acepción de «chica de cocina», sino que designa, fuera del campamento, a la que hace la comida para el soldado en las *canabae*. En el testamento militar se admite que una parte de los depósitos obligatorios sea heredada por la *focaria*, que de lo contrario no tendría ningún derecho a la herencia (*P. Wisconsin*, 14; *BGU*, II, 600; *P. Prince*, 57). Los posibles hijos llevan el nombre de ella hasta que termina el servicio de su padre (P. Oxy, III, 475 = Sel. Pap., 337). Otros soldados tienen una «esclava», que no se limita a ocuparse de la casa en, la ciudad, ya que a menudo le da hijos, también esclavos. Un veterano de la flota del Miseno tenía incluso dos

esclavas que son contempladas en su testamento para que sean manumitidas o instituidas por igual como herederas universales, así como a la hija que tuvo con una de ellas (BGU, I, 326 = FIRA, III[2], 50). La dedicación de la tumba de un pretoriano por una mujer, primero esclava suya y luego su esposa, deja ver una situación similar (*CIL*, 6, 32 678). El soldado, pues, no está condenado a frecuentar las prostitutas, que de todas formas no faltan en las *canabae*.

La documentación papirológica nos muestra esencialmente a soldados burguesamente instalados en una relación estable, a menudo con las hijas o con las hermanas de soldados como él, mientras que las inscripciones confirman una aspiración generalizada de los soldados a llevar una vida de familia comparable a la de los civiles. Recuperan en la práctica todos sus derechos de ciudadanos, a los que la prohibición de contraer matrimonio inflige una grave restricción justificada solamente por el derecho de excepción que constituye el *ius militare*. La revancha de los valores morales sobre la norma conduce en un primer momento a neutralizarla, y posteriormente a suprimirla. En Roma, efectivamente, no hay éxito social si no está acompañado por una célula familiar respetable. Como los notables o los artesanos de las ciudades, los militares se han hecho representar cada vez más frecuentemente en familia sobre sus monumentos funerarios, reivindicando así un conformismo moral y social de buena ley. Gracias a su cohesión y su solidaridad profesional, que explican ciertas tendencias endogámicas, el grupo militar manifiesta su voluntad de insertarse en el conjunto de la sociedad, cultivar no solo los vínculos primitivos con la familia, sino que, a medida que se expande el reclutamiento local, con las raíces geográficas. No nos extrañará, pues, el contenido de los epitafios de sus miembros más elocuentes: «vivió honestamente»; «sirvió sin medida»; «he vivido el

tiempo que se me ha dado respetando siempre el bien, sobriamente, honestamente, sin ofender a nadie, de lo cual se alegran mis huesos», fórmula que encontramos, idéntica, salvo ciertos detalles, en una tumba de la capital y en una tumba dálmata (*Dessau*, 2028 y 2257). En cambio, se notará la ausencia de comentarios en los epitafios de los soldados muertos en combate (*Dessau*, 2305-2312, etc.). Lo cual no significa que este ejército haya perdido el sentido de los valores guerreros, multiplicando sus contactos con la sociedad civil. Solo las circunstancias, imprevisibles en el momento del enrolamiento, determinaban el tipo de vida del soldado romano, que esperaba un reconocimiento adecuado a sus méritos, independientemente de que se tratase de tiempo de guerra o de paz. Más llamativa es la ausencia en las ciudades de «monumentos a los caídos», como había en las ciudades griegas, por ejemplo. El epitafio de Julio Quadrato Basso, muerto en la guerra dácica, constituye una excepción. El cuerpo fue devuelto a Perga, su ciudad natal, y conducido por un cortejo a través de toda la ciudad (AE, 1933, 268 [cfr. PIR, I, 508]). Y es que la ceremonia, que honraba a un militar del más alto rango, tiene lugar por iniciativa y a costa del emperador Adriano. ¿Habrá que reconocer, en los demás casos, ante el silencio público, los límites del patriotismo civil y de la solidaridad con los soldados? Quizá más simplemente, el emperador animaba a los civiles a celebrar sus victorias más que a recordar las bajas de su ejército.

Confirmado desde la época de Augusto, el vínculo de propiedad de un soldado al emperador (*milites mei*) definía obligaciones y privilegios. El soldado justifica estos privilegios por los sacrificios personales de los que aquellos son la recompensa. Lo elevado del precio que debe pagarse restaña un poco las heridas de la envidia de los civiles y suaviza el miedo que el soldado les inspira mediante un sentimiento de

superioridad condescendiente. La extensión de la alienación militar ha encontrado su expresión familiar en diversos términos metonímicos que simbolizan el servicio de armas, la *militia*. Uno de ellos es la *sarcina*, nombre del bagaje individual que cada soldado llevaba desde época de Mario en sus desplazamientos mediante una horca que se apoyaba en la espalda. El peso estimado era de 20 a 50 kilos, según los comentaristas.

Otro término que a menudo nos encontramos es *sudor*, el sudor, a la vez consecuencia y prueba del *labor militar*, prueba de la entrega aceptada de su persona y de la renuncia al confort de la vida civil. «Que nos dejen el sudor vertido, el polvo, y así sucesivamente», exhorta el entusiasmado Mario a sus tropas, «ellos, que encuentran más placer en las banquetas» (Sal., *Jug*., LXXXV, 41). En cuanto el soldado deja de reivindicar su exclusividad, el civil viene a reclamarle su sudor como si le fuera debido. Para recuperar el control sobre las tropas relajadas, Vegecio prescribe a los generales que impongan un continuo ejercicio hasta «que se consiga que suden» (Veg., *Ep. rei. mil*, III, 4), ilustrando así el implícito valor redentor de la transpiración. El concepto lógicamente pasa a la lengua administrativa, donde se trivializa en una expresión sorprendentemente metonímica: una ley de 369 aparta a los que «no han sudado en el servicio de armas», y que solo sirvieron en las oficinas palatinas (*Cod. Theod*., VII, 20, 10; asimismo, VII, 1, 8, de 365).

Tan inherentemente es el sudor a la condición militar, que el emperador, *commilito* de sus tropas, no puede dejar de verterlo para manifestar su propio sentido del deber, para dar ejemplo de disciplina ancestral y suscitar la ilimitada devoción de sus hombres: «tú que mezclabas el polvo y el sudor imperiales con los escuadrones de soldados», celebraba Plinio de esta manera las virtudes militares de Trajano, antes

de predecir el momento en que partiría en peregrinación «hacia la llanura que ha bebido tus sudores» (Plin., *Paneg*., 13, 1 y 15,4). La naturaleza divina del emperador no debe temer encarnarse en un simple soldado para mezclar sus valiosos humores con los de sus compañeros de armas, y sellar con ellos, por medio de esta libación fisiológica, un pacto infrangible. Por un movimiento semántico invertido, la metonimia (*sudor*, el efecto, por la causa, *militia*) se realiza concretamente —e hiperbólicamente— en la fantasiosa biografía que la *Historia Augusta* presenta del primer Maximino, el emperador-soldado por excelencia: «a menudo recogía su sudor y lo conservaba en copas o en un pequeño jarro, hasta el punto que podía exhibir dos o tres medidas de su sudor» (Sha., *Due Max*., IV, 3). El presunto autor de esta *Vita*, Julio Capitolino, saca partido del gusto de su público por las *mirabilia*, estos fenómenos extraordinarios de los que la época tardoantigua multiplica los catálogos, al mismo tiempo que se entretiene en adornar con aparente historicidad un juego de palabras inspirado sin duda en un repertorio clásico de bromas populares sobre los soldados.

Si la trascendencia de la persona imperial, mientras dura un discurso oficial, ennoblece y rehabilita el *sudor* militar, esto no contribuye a revalorizar el oficio de las armas ante la opinión civil. En el citado texto de la *Historia Augusta*, bajo los aparentes elogios, la hipérbole convierte en inverosímil tal derroche físico, directamente en relación con la monstruosidad física y el origen pretendidamente bárbaro de Maximino, y pone de relieve particularmente la profunda ambivalencia —admiración y asco unidos— de la imagen del soldado en la opinión civil. El verdadero soldado se mide por el sudor que vierte. Pero, al mismo tiempo, todo ese sudor provoca la repulsión, confirmación suplementaria de lo inhumano de la condición militar, en referencia a los valores

civiles, y justificación de un incremento del rigor con respecto a este inquietante personaje que es el soldado.

Al convertir el sudor en un símbolo inmediatamente identificable con la romanidad, los cineastas de Hollywood prueban, pues, que han leído o se han hecho leer los textos latinos. El contrasentido reside en extender este atributo específicamente militar a todos los romanos. Pero esta infidelidad no nos extraña, puesto que Roma, en Hollywood, solo sirve para alimentar los mitos americanos, como brillantemente ha demostrado el análisis semiológico de Roland Barthes (R. Barthes, *Mythologias*, 2.ª ed., París 1970, pp. 27-30).

En un pasaje de consumado anacronismo, Tito Livio justifica la política augustea situando cuatro siglos antes la primera institución de la soldada militar. Todo trabajo merece un salario, nos dice invocando el principio según el cual una relación existe entre *labor* y *voluptas* (Liv., V, 5). Dejemos de lado el alcance algo corto de este discurso seudofilosófico. Siguiendo un razonamiento mucho más ramplón, el emperador consideraba que el trato hecho con sus soldados, que le dedicaban un cuarto de siglo de su existencia, justificaba a cambio la «concesión» de algunas «golosinas». En su mayor parte, la opinión pública estaba muy lejos de pensar lo mismo.

En el texto de Tito Livio, el uso del término *voluptas* implica que el poder adquisitivo de la soldada no cubría solo lo necesario, sino que permitía algo de lo superfluo. En una sociedad indigente, donde la simple subsistencia era un problema para la mayoría, la *voluptas* constituye un índice del nivel social más que un concepto moral. Lo que en cambio era un problema puramente moral era la legitimidad reconocida o no de un grupo social concreto para acceder a la *voluptas*.

Pero tal legitimidad estaba negada a los soldados, cualquiera que fuese la variedad de sus entornos de origen, porque su ascenso social se veía como una agresión al orden moral establecido. «*Félix militia*», ironiza Juvenal en su Sátira XIV, jugando con los dos sentidos del adjetivo: porque la felicidad no está hecha para el soldado y porque el soldado tiene suerte de que haya obtenido tantos privilegios indebidamente, sobre todo en el caso de los privilegios de los pretorianos de los que habla el poeta. La comparación con antiguas épocas, que habían observado rigurosamente los principios tradicionales, en una visión bastante mitificada, ofrece un arsenal ilimitado de argumentos para recordar a los soldados su justo sitio, corrompidos por la excesiva liberalidad del *princeps*, y poco faltaba para que se unieran en el oprobio con estos seres aún más escandalosos en su *felicitas* insolente que son los libertos.

La *voluptas* es considerada, por otra parte, incompatible con las virtudes militares, garantes de la seguridad del mundo civilizado. El miedo a ver al soldado ablandarse en el lujo, perder su *disciplina vetus* es tan fuerte que el civil se tranquiliza imaginando una forma de vida bajo las armas mucho más espartana de lo que era en realidad. En la *Historia Augusta*, Avidio Casio y Alejandro Severo, ambos representados a veces en términos idénticos como parangón de severidad disciplinaria, deben controlara las legiones particularmente disolutas, es decir, las legiones orientales, ya que para el romano, Oriente sigue siendo la «fragua de todos los vicios». Entre otras abominaciones, los soldados tomaban ¡baños calientes! (Sha., *Avid.*, 5, 5; Alex., 53, 2). Como si cada campamento del Imperio no hubiera dispuesto de su propia instalación termal más o menos espaciosa y perfeccionada, según la importancia de la unidad y las posibilidades del lugar, situada en un anexo, o directamente en el interior del campamento, como en el caso de Chester, Vindonissa o

Lambese, ¡y nada tenían que envidiar a la comodidad de los baños civiles! A veces, su funcionamiento requería un pesado trabajo de acarreo de agua y de material para el calentamiento, lo cual prueba la importancia que se le concede a este elemento de civilización urbana que no solo representa un factor de confort, sino también un lugar esencial para la convivencia. Así, en Bu Njem, la antigua Gholaia en la Tripolitana, las pequeñas termas estaban acabadas menos de dos años después de la llegada de los romanos. El centurión en el puesto de mando en ese momento, hombre culto, compuso como dedicatoria a la diosa *Salus* un poema en yámbicos senarios, de los que he aquí los versos 9 al 13: «Tan bien como he podido, he santificado su nombre, y he dado a todos las verdaderas ondas saludables, tantos fuegos ardientes en estas colinas siempre arenosas por el soplo caprichoso del viento del sur, para que sus cuerpos puedan solazarse de las llamas ardientes del sol, nadando apaciblemente» (Irt., 918). El soldado no tiene, pues, hacia el baño los reparos culturales de los campesinos, cuya venganza sobre la ciudad se expresó a menudo, a fines de la Antigüedad, en la destrucción de los edificios termales. En cambio, el civil le niega hasta la *voluptas* del baño, condenándolo así a la maldición del *sudor*, pero testimoniando de esta manera su ignorancia sobre el «soldado real».

Pero más que un hombre de placer, el soldado es considerado como un hombre de deseos, de impulsos, de apetitos. Todos estos términos aparecen constantemente bajo la pluma de Tácito, para quien, como hemos visto, la pasión dominante de los militares es la ira, consejera de sus actos más insensatos. De modo ingenuo pero eficaz, cuando se dirige a las masas famélicas, el antimilitarismo romano ha resaltado en su denuncia de los excesos soldadescos, aquel

apetito que resume a todos los demás: la bulimia. En la imaginación popular romana, el soldado a menudo aparece como un glotón o un goloso, como el monje en la Edad Media, además de ser un avezado bebedor. En el poema sobre la guerra civil, acumulación paródica de lugares comunes que declama en el *Satiricón* el poetastro Eumolpo, vemos a «el soldado errante, con las armas en las manos, reclamar para su hambre todos los bienes que produce la tierra. La boca le hace ingenios» (Petronio, *Satiricón*, 199, v. 31-33). La Vida fantasiosa de Maximino, presentado como un simple soldado que ha llegado a la púrpura imperial, sostiene que era capaz de beber en un día una ánfora capitolina (26 litros) de vino y engullir 40 libras de carne (Sha., *Duo Max*., IV, 3). Libanio, en un discurso donde la denuncia del ejército es tan fuerte como lo permite su destinatario imperial, describe a «soldados que campan la mayor parte del tiempo en pleno centro del poblado y dormitan al lado de gran cantidad de vino y provisiones» (Lib., *Or. de Patrociniis*, 5). Y Juan Crisóstomo, retratando a un centurión modelo que poco después se hará cristiano, precisa que Cornelio «no se pasaba la vida en banquetes, borracheras y francachelas», dejando entender que eso le diferenciaba de las costumbres de su entorno (Iohann Crys., *Catech. Bapt*., 7, 29). No es sin duda por casualidad que estas acusaciones se multipliquen en el siglo IV, cuando las exigencias del ejército son acusadas de ser las responsables de los nuevos rigores fiscales.

Sin embargo, los autores más propicios a denunciar tal falta de medida presentan a veces otro cuadro del régimen en los campamentos: cuando muestran al «buen emperador», por ejemplo Adriano, compartiendo el rancho del soldado, es decir, tocino, queso y un vino peleón (Sha., *Hadr*. 10, 2); Caracalla, por otra parte bastante criticado, molía él mismo el grano de su *pagnotta* cocido sobre las brasas, sin más

exigencias que «las del soldado más pobre» (Hdn., III, 7, 5, 6); Juliano llegó a tomar de pie, al modo de los soldados, una comida pobre y grosera (Amiano Marc., XXV, 4, 4). Se reconoce en estos textos la descripción de la ración de marcha, distribuida durante las expediciones, aunque la «galleta» hubiese reemplazado desde hacía tiempo al pan sin amasar. Este arcaísmo es una referencia suplementaria al régimen de penuria de los tiempos antiguos que a los civiles les gustaría ver restablecidos con todo su rigor. En cambio, la denuncia sin duda exagerada del lujo de la mesa se complementa con temas polémicos más fundamentales: la pretendida desaparición de la disciplina y del espíritu de sacrificio: el coste considerado como excesivo e injustificado del presupuesto militar. También es la ocasión para presentar al soldado como un ser próximo a la animalidad, entregado a sus instintos primarios, alejado de la razón que preside el *cosmos* y las leyes de la ciudad, merecedor de ser tratado con el máximo rigor y ser puesto en su verdadero lugar en la sociedad.

Dejando el lenguaje de la antigua diatriba política y reemplazándolo por la moderna sociología de consumo, y las fuentes literarias por las fuentes documentales, constatamos que el soldado de las guarniciones accede a un principio de lujo alimenticio, de búsqueda gastronómica, expresando una primera etapa del despegue social. Con la seguridad de comer suficientemente todos los días gracias al aprovisionamiento de la intendencia imperial, no desdeña la ocasión para mejorar el rancho. Particularmente, es amante de los condimentos, de las salazones y charcuterías. Su correspondencia con su familia o con sus colegas pone en evidencia el lugar que las *Delikatessen* ocupan en su vida y en sus preocupaciones: ostras en Vindolanda, *garum*, espárragos y volatería en Egipto. Los recursos de la red de solidaridad

familiar y profesional se ponen a menudo al servicio de su mesa, que denota un registro alimenticio bastante superior al de las masas y significa, no sin alguna ostentación, la dignidad de su rango. Y la excavación arqueológica de los basureros de los campamentos muestra que la carne era consumida en grandes cantidades, contrariamente a la idea heredada, sin duda, de los civiles romanos. Las *voluptates* nos llevan a plantearnos la cuestión del nivel económico del soldado romano.

El soldado del Imperio ¿era un pobre diablo, sucesor de soldado proletario de fines de época republicana, llevado por la dura necesidad a alienar su vida de existencia de hombre nacido, sin embargo, libre, y a arriesgar su vida por una soldada apenas suficiente? ¿O es que el emperador le garantizaba un confort envidiable y, de hecho, envidiado por los civiles de un nivel social equiparable? Siguiendo a los autores antiguos que han expresado, según el caso, alguno de estos dos juicios, los historiadores modernos se dividen sobre esta cuestión, como también lo estaban sobre el hecho del origen social de los soldados. Las dos cuestiones han quedado unidas, ya que un ejército mal retribuido no podía atraer más que a los proletarios, mientras que un reclutamiento de las clases medias parecería indicar un trato económico favorable.

La reconversión del ejército republicano, ejército de predadores, en un ejército de presupuestos se encuentra entre los principales resultados de la obra de Augusto, y esta compleja operación constituyó un excelente banco de pruebas para la solidez de las nuevas instituciones instauradas. Para el soldado, las pérdidas eran, aparentemente, considerables: disminución del botín de conquista, cuando este se detiene o al menos se frena, y el botín reviene, de derecho, en el emperador; fin de la demagogia entre los «señores de la guerra» y unificación del clientelismo militar, desde ahora

monopolizado por el *princeps*; agotamiento de las posibilidades de anexión de terrenos donde colocar, como recompensa, a los veteranos. Desde ahora, el soldado no puede esperar hacer fortuna en unos años de campaña, sino que deberá esperar al fin —si llega con vida hasta entonces— de su interminable servicio para beneficiarse realmente de los frutos de su sacrificio. Después de un tiempo de funcionamiento del nuevo sistema de finanzas militares, donde la insuficiencia de los recursos debe hacer frente a unas mentalidades con raíces en el antiguo sistema —que se expresan en las revueltas militares del 14 d. C.—, la rotación de efectivos y las nuevas formas de financiación permitieron garantizar al soldado ciertas ventajas institucionalizadas, reglamentadas, capaces de sustituir a los provechos más aleatorios y peligrosos de fines de la República. Echando mano a un cálculo, una nueva motivación ideológica diferente, el nuevo sistema no podía dejar de repercutir, a su vez, sobre el origen social de los reclutas.

Considerando únicamente los montantes de las soldadas propiamente dichas (*stipendium*), como hacen ciertos historiadores, no se puede dejar de concluir que el soldado estaba muy mal tratado. La ausencia de reajustes susceptibles de mantener su poder de adquisición en periodo de depreciación monetaria (no cambia desde el final de la segunda guerra púnica hasta César, de César hasta Domiciano y de Domiciano hasta Septimio Severo) y la debilidad misma de estos reajustes reducen la soldada a una renta miserable, comparada a los beneficios de los artesanos y empleados. Lo cual no impide que el aumento llevado a cabo por Septimio Severo haya sido considerado por los civiles como escandalosamente generoso. Además, hay que tener en cuenta otras dos consideraciones. Primero, que el soldado solo dispone de una pequeña parte de la soldada, hechas las

deducciones efectuadas como precio de su alimentación y de los depósitos obligatorios en las cajas de sus unidades, que solo son utilizables después de su licencia. En segunda lugar, el abanico jerárquico de las retribuciones militares era tan amplio que el civil solo podía tener una idea muy deformada sobre la soldada ordinaria a partir del tren de vida de los oficiales: un prefecto de la legión percibe cuatro veces el salario de un centurión, el cual percibe ocho veces lo que un suboficial, y dieciséis veces lo que un legionario, mientras que esta relación era de una o dos bajo la República. Entre los soldados rasos, la soldada aún variaba entre los legionarios, auxiliares y marineros, mientras que los pretorianos gozaban de un trato de favor. ¿Es conveniente, pues, apiadarse de la suerte del soldado imperial? Parece que no, y por varias razones. En primer lugar, se falsea la perspectiva comparando la soldada con nuestros modernos salarios o con los antiguos salarios, a los cuales precisamente se opone el concepto de *stipendium*, ideológicamente irreductible al concepto de *salarium*. Por otra parte, las ventajas que un soldado saca del servicio solo pueden ser medidas en función de la carrera (*militia*) completa, desde la prima de reclutamiento hasta la de licencia, pasando por todas las ganancias intermedias, ya sean financieras o jurídicas (las exenciones fiscales, por ejemplo). Ya he tenido la ocasión de definir la *militia* como una «especie de plan de ahorro, con desembolso de primas periódicas durante el contrato y la constitución de un capital económico disponible en plazos vencidos, incrementado por los intereses bajo forma de prestigio social». En fin, si no hay que sobrevalorar los donativos (*donativa*) concedidos periódicamente por los emperadores, y que la «literatura sensacionalista» antigua ha convertido en fabulosos, con evidentes fines polémicos, no hay que limitar la soldada al dinero que caía en el ceñidor (*zonula*) (Sha., *Alex.*, 52, 3) del

soldado. Vinculadas en origen a los éxitos militares, estas generosidades tomaron en el Imperio el carácter de celebración de acontecimientos imperiales: el advenimiento al trono y sus aniversarios posteriores, particularmente las fiestas jubileas a partir de Antonino, así como los acontecimientos dinásticos en torno a la persona del sucesor designado. Se conocen mejor en el Bajo Imperio, donde su multiplicación ha compensado —o acarreado— la cuasidesaparición del *stipendium*, lo que equivale sencillamente a modificar la terminología de la soldada reglamentaria. Para el Alto Imperio habría que tener en cuenta toda una serie de gratificaciones menores, de las que las fuentes literarias hablan poco, pero que unas tras otras acababan por redondear la soldada en un modo nada despreciable: diversas asignaciones, para la sal (*salgamum*), para los clavos de las sandalias (*clavarium*), para las comidas rituales en las que el calendario militar era pródigo (*epulum*). A estas primas fijadas por el calendario o por la costumbre, y a los donativa regulares, se pueden añadir también gratificaciones particulares en provecho de tropas en combate o incluso en simples maniobras supervisadas por el emperador, como el ejemplo que tenemos en Lambesa bajo Adriano.

El afecto acumulativo de estas ventajas, concretado sobre todo al finalizar el servicio, puede por sí solo explicar la paciencia con que los soldados soportaron la secular inmovilidad de la soldada, reducida al final a un insignificante valor, en términos de poder adquisitivo en el siglo IV, y explicar también la ausencia de rebeliones militares nacidas de una protesta contra la insuficiencia o la irregularidad de la soldada, a diferencia de época republicana, y aún más de época bizantina. Por ello son compatibles las cifras de un *stipendium* y las indicaciones generales que nos han sido

transmitidas sobre un relativo bienestar de muchos soldados o veteranos. En fin, comprendemos mejor que el ejército imperial haya podido atraer a hombres que no estaban obligados a enrolarse por una preocupación inmediata por su subsistencia. Naturalmente, hay que tener en cuenta la diversidad de las condiciones individuales, y más aún la desigualdad del trato económico según los modelos de tropas. Los ciudadanos romanos de nacimiento, sobre todo si procedían de un medio más acomodado y más educado que la media, podrían estar incentivados por la esperanza de acceder a un grado de suboficial o de centurión, cuyas retribuciones eran envidiables. Sus homólogos peregrinos, privados de muchas ventajas materiales y particularmente de la importante prima de licencia, estaban seguros, en compensación, de conseguir en su ancianidad, aunque no hubieran tenido la ocasión de demostrar su valor en combate, la ciudadanía romana, y esta promoción del estatus jurídico personal parece que conservó este atractivo hasta época de Caracalla. En fin, para ciertas poblaciones del mundo antiguo, el oficio de armas era una vocación tradicional, que al poder expresarse ya solo alrededor del emperador romano, aceptaban sin discutir las condiciones. Un conjunto bastante variopinto de grupos sociales y étnicos, cada uno con sus propias razones, podía no dejar de enrolarse; en cambio, es lógico que sea un enrolado en la infantería de marina, el arma peor retribuida y más degradada, quien declare en su epitafio; «He nacido en la más absoluta miseria, luego, como soldado de marina, he servido diecisiete años al lado de Augusto, sin rencor ni ofensa, hasta mi licencia reglamentaria» (*Cil.*, V, 38).

Los elementos de los que disponemos para evaluar el tren de vida de los soldados imperiales pueden también prestarse a interpretaciones contradictorias. Por ejemplo, la

correspondencia de los soldados con sus familias, conservada en los papiros de Egipto, los muestra ampliamente dependientes de ellas para equiparse, vestirse, mejorar el rancho o pagarse ciertos placeres, sobre todo en el momento de empezar el servicio (cuando son *tirones*, novatos), y durante los primeros años de la *militia*. Si además desean un ascenso, los regalos en natura o especies tienen más poder que las cartas de recomendación, como constata con resignación un soldado de infantería de marina, Claudio Terenciano, para justificar la nueva petición de fondos dirigida a su padre, también soldado, Claudio Tiberiano: «y si la divinidad lo quiere, espero vivir frugalmente y ser trasladado a una cohorte. Aquí, en efecto, nada se hace sin dinero y las cartas de recomendación no valen nada si uno no se ayuda a sí mismo» (P. *Mich*., VIII, 467 lat = Pighi 4).

La promesa de frugalidad puede ser un voto piadoso, y este joven a lo mejor vive por encima de sus posibilidades, por sobreestimar el tren de vida militar. ¿Acaso no vemos a otro joven, insatisfecho con los subsidios familiares, utilizar el arma del amor propio, relatando las bromas de las que es objeto por parte de sus compañeros?; ¿cómo puede ser tan miserable, él, el hijo de un soldado? Aun teniendo en cuenta la comodidad del argumento para este hijo derrochador, esta es una anécdota significativa: se espera de un soldado que manifieste en su modo de vida la dignidad de su posición social y el relativo bienestar que le acompaña. Por otra parte, es conveniente destacar que los legionarios egipcios, estacionados a las puertas de Alejandría, hacen llegar a sus familiares, tantos e incluso más, paquetes alimenticios y productos artesanales imposibles de encontrar en las aldeas, que los que ellos reciben. Aún más, los fondos que piden a sus parientes a menudo se vinculan al pago de recados que les habían sido encomendados. Se nota en seguida la expansión

en el medio militar de una mentalidad de consumo en todo punto sorprendente, que supone capacidad financiera y psicológica de gastar más allá de lo estrictamente necesario. Desde hace tiempo se ha observado la atracción que los campos y aglomeraciones militares ejercían sobre la actividad productiva y comercial del Imperio romano, pero este esquema es un poco teórico, incluso si se basa en unos datos arqueológicos incuestionables. Las correspondencias de los soldados, a menudo compuestas exclusivamente por largas listas de compras, envíos y recibos de diversos productos, comparando precios, calidad y disponibilidad de un lugar a otro, nos permiten observar los fundamentos socio-psicológicos del fenómeno. La osmosis entre soldados y población civil, que es la consecuencia del reclutamiento local, permite al ejército desempeñar un papel de incitación al consumo, por el ejemplo, que ofrece de su propio modo de vida, pero también por el papel de intermediario que desempeña a través de las redes de la sociabilidad, entre los productos más raros, incluso exóticos, y los provinciales del lugar. Si el término de romanización puede tener algún sentido como integración de culturas locales, sectoriales en circuitos más amplios en lo que a intercambios se refiere, entonces podemos decir que el soldado ha sido un agente económico de la romanización.

Pero volvamos a lo que constituye el carácter específico del soldado romano desde el punto de vista de la posición económica. Lo que le caracteriza es menos la riqueza que la disponibilidad de dinero fresco, en monedas, en un sociedad que carece de él la mayor parte de las veces, y donde los préstamos mobiliarios son particularmente rentables, con unas tasas casi usureras, allí donde se practican legalmente. Muchos soldados aparecen con frecuencia como prestamistas en los contratos que hemos conservado, y a su muerte, los

soldados o veteranos parecen tener una parte importante de su patrimonio invertida en múltiples préstamos personales. Así se explica la relativa mediocridad de los patrimonios de los soldados (bona domestica), registrados por la oficina egipcia del impuesto sobre las herencias, siendo otra razón a tener en cuenta las inversiones inmobiliarias efectuadas durante el servicio. En cuanto a lo módico de los depósitos obligatorios (*bona castrensia*) de los que toman posesión los herederos de los soldados muertos, probaría que además de la soldada, las demás gratificaciones abonadas a los soldados, y particularmente los *donativa*, eran utilizadas inmediatamente, ya que el texto de Vegecio citado con un sentido contrario utiliza donativum en el sentido de *stipendium* (Veg., *Ep. rei. mil*, II, 20). Gracias a las posibilidades que el soldado tenía de hacer rentar parte de su sueldo, este valía, en la práctica, más que su valor nominal. Por ello encontramos al ejército romano en un papel un poco inesperado, pero cuya función no debe ser menospreciada, y que ilustra muy bien la manera en la que el soldado ocupa la zona de contacto entre el circuito monetario impulsado por la administración imperial y una economía campesina en gran parte auténtica, con grandes dificultades para proveerse de cantidades líquidas que son exigidas por el fisco. Ya sea como consumidor o como prestamista de pequeñas cantidades, el soldado mantiene y propaga formas monetarias de la economía.

Otra característica de la fortuna militar es que se acumula de una manera más familiar que individual, en un entorno donde las solidaridades se basan en el ejercicio compartido de la profesión de armas entre parientes próximos. Los más afortunados recogen así los beneficios del servicio de los desaparecidos, que vienen a acumularse a la transmisión hereditaria de los patrimonios adquiridos durante generaciones. Si se considera que de dos soldados reclutados a

los veinte años, uno solo —según estimaciones de A. R. Buns — llega al retiro y puede disfrutar así de los efectos multiplicadores de las diversas formas de beneficios económicos ocasionados por el desarrollo completo de una carrera, se comprenderá que triunfar, para el soldado, era ante todo sobrevivir, es decir, vivir más tiempo que otros soldados eventuales de la familia, y llegar con vida al fin de su servicio. Podremos comprender de este modo por qué el veterano medio, en nuestras fuentes, aparece más acomodado que el soldado medio, y también más respetado. En esta lotería de la vida, el soldado no se presentaba con menos ventaja que el civil —tenía incluso cierta ventaja sobre él hasta los cuarenta años—, pero tenía, si se me permite, más que perder que él, al menos económicamente, si sacaba un número desafortunado. En cuanto a la promesa imperial de una prima de jubilación al final de la *militia* completa, solo debía cumplirse en la mitad de los casos de aquellos a quienes se les había prometido, lo cual incitaba a mantener a los hombres bajo los estandartes más allá del tiempo establecido.

Con los riesgos de muerte que amenazaban al soldado romano del Alto Imperio, más por las condiciones generales de la demografía antigua que por los gajes del oficio, nos volvemos a encontrar con la investigación sobre los niveles de fortuna de la categoría, cuyos monumentos funerarios constituyen precisamente un instrumento de medición algo menos impreciso. Tal vez a causa del carácter público de su oficio, y en Roma lo que es público tiende a dejar una huella epigráfica y monumental, pero también por orgullo de la condición que han escogido, los soldados, efectivamente, han otorgado a su sepultura y a su estela o altar funerario una importancia muy particular, comparado a las clases sociales de nivel equivalente. Algunos de ellos mencionan el coste del monumento, por lo que Richard Duncan-Jones ha podido

tomar nota y comentar una veintena de precios. La ostentación funeraria aparece con más fuerza en Italia que en África, y los soldados de la península, además mejor pagados, no se libran de esta emulación. Sus sepulturas, en el período que aquí consideramos, se sitúan en una escala de precios que van desde los 500 a los 1250 denarios, frente a una media de 200 en África, y recordemos que la soldada anual era de 300 denarios. Es cierto que los monumentos edificados para los soldados y para los suboficiales por sus herederos se ajustan al mínimo previsto en la caja de la unidad o el colegio funerario como prima de defunción. Por el contrario, los veteranos a menudo hacen edificar su tumba en vida: gastan fácilmente el triple o aún más, sin más límite que el libre albedrío del comanditario. Efectivamente, no se aprecia una relación media de proporcionalidad entre la graduación y los gastos funerarios; un centurión africano desembolsa la cantidad de 15 600 denarios, frente a los 2500 de uno de sus colegas africanos. Dos veteranos africanos gastan lo mismo que un centurión africano, 6500 denarios. Si tales cifras, teniendo en cuenta lo arbitrario de las determinaciones privadas, nos prohíben toda conclusión estadística, por lo menos nos obligan a medir tanto la homogeneidad de los niveles de fortuna personal dentro de un grupo militar como la diversidad de las aspiraciones culturales y de los sistemas de valores, sometidos, sin embargo, a los fuertes empujes unificadores del entorno.

Al soldado imperial le costó mucho librarse de los calificativos de «campesino» (*rusticus, agrestis*) que se le impusieron en el último siglo de la República, con todas las connotaciones peyorativas que los ciudadanos, ya en la novela griega, atribuían a la población rural: ingenuidad, vulgaridad, estupidez. No entienden nada de las bromas de la ciudad, de las que son las candorosas victimas, hasta el momento en que

reaccionan con la máxima brutalidad (Tác., *Hist*., II, 88, 4 y III, 32, 4). Aún en el siglo III, el retrato convencional del soldado se aplica al soldado-tipo del momento, el panonio: «los hombres de estas regiones, si bien son grandes y vigorosos en el físico, prestos para el combate o para matar, son tardos en comprensión, e incapaces de captar cualquier cosa que se diga o se haga con astucia e ironía» (*Hdn*., II, 9, 11). Estos tópicos se refuerzan con temas anacrónicos como el personaje del soldado en el teatro, y cuya tonta presunción se expresa mediante una particular elocuencia, en tiradas enfáticas y donde las palabras se entremezclan en un choque sonoro, evocando el choque de las armas. ¿Era inculto el soldado romano, ese patán que ordinariamente nos presentan los civiles cultos?

Los autores antiguos nos han legado ciertas citas, pero sobre todo términos aislados que pertenecen en sentido estricto al *sermo militaris*, al lenguaje que se hablaba en los campamentos: muestrario desnaturalizado por el aislamiento de los contextos y por la transcripción de enunciados típicos de lo oral. Los modernos quisieron ver en él un simple argot, signo de reconocimiento y factor de identidad de un grupo pretendidamente marginado por la sociedad respetable. De hecho, constituye el *corpus* que nos ha llegado en limitadas proporciones, un conjunto heterogéneo, donde los lingüistas contemporáneos reconocen un «lenguaje de grupo», un «lenguaje de especialidad», o un «nivel de lenguaje». Es debido sobre todo a la ignorancia en la que estamos sobre el lenguaje popular, del *sermo vulgaris* hablado comúnmente en el Imperio, por lo que ciertos autores modernos tienden a exagerar las desviaciones del lenguaje militar con respecto a la norma de uso. Las características más visibles del *sermo mililaris* en busca de la fuerza expresiva, la concisión, el gusto por las expresiones irónicas, humorísticas (la *jocositas*

señalada por Petronio) (Petron., *Satiricón*, 82), simbólicas, metafóricas, a lo mejor llevadas a la deformación grotesca, inventiva y fantasía de las creaciones neológicas, todo ello lleva a un registro popular del lenguaje, base de un lenguaje militar que podría ser oscuro para un no-iniciado cuando tratara de abordar las designaciones de referentes técnicos, específicos de la profesión. Además, el ejército romano cubría dos áreas lingüísticas muy diferentes, el Occidente latinófono y el Oriente helenófono, donde el latín se había impuesto como idioma oficial militar en los archivos y en papeleos de los campamentos auxiliares y legionarios: bastaba con que los soldados destinados a las escrituras (los *signiferi*, particularmente) fueran capaces de escribir el latín. Lo cual no excluye que ciertos soldados de origen oriental hayan sido capaces de redactar en un latín muy correcto, cargado como mucho de la huella de las interferencias sintácticas y fonéticas del griego que hablaban corrientemente, además de la lengua local. Esta situación ha hecho desempeñar al ejército un papel importante en los intercambios y préstamos del latín al griego, y ha dado al lenguaje militar ciertos aspectos de lenguaje de comunicación internacional. Varios de estos préstamos, por su precocidad, sugieren incluso la adopción por la cancillería militar romana, a fines de la República, de usos establecidos en los ejércitos helenísticos que proponían un modelo de ejército permanente. Así, los signos taquigráficos (*notae militare*) usados en las oficinas militares designan por medio de dos letras griegas, Theta y Tau, respectivamente, a los soldados muertos en combate y a los supervivientes; la primera incluso da lugar a la derivación latinizada de *thetatus* («muerto en combate»), que ilustra bien el polo técnico del *sermo militaris*. Los intercambios entre el griego y el latín, desarrollados por el trasiego de soldados en el espacio mediterráneo, podían tomar formas menos

refinadas. Como prueba, este soldado que en un *grafitti* pompeyano latiniza el verbo griego *binein* (en el sentido latino de *futuere*) para glorificar sus hazañas eróticas: encontramos aquí el argótico del *sermo militaris*, pero los libertos griegos trasplantados a Occidente no debían utilizar un lenguaje sensiblemente distinto.

Nos gustaría calcular la proporción respectiva de soldados instruidos y de los que apenas estaban desasnados, pero escasos son los documentos que permiten una estadística, como aquel papiro conservado en Hamburgo, que da fe de los diversos niveles culturales coexistentes en un ala de caballería egipcia en el año 179 (P. *Hamb.*, 39 = Fink, *RMR*, 76). En este rollo, unos tras otros, aparecen 80 de los casi 500 hombres de esta unidad que han acusado recibo, en griego, de su asignación anual de heno: un ejercicio de caligrafía de unas seis líneas de media: 36 de los beneficiarios lo hicieron ellos mismos, de los cuales 11 lo redactaron por sus compañeros analfabetos, frente a los 56 a quienes debieron escribírselo, de los cuales tres, sin embargo, sabían firmar. En esta unidad auxiliar de reclutamiento casi exclusivamente egipcio, y que en principio hablaban, pues, el griego, los que no saben escribir son mayoría, y la relación no se ve afectada en gran medida si añadimos 12 manos que han escrito por encargo en el fragmento que conservamos, grupo compuesto en parte por los *signiferi*, estos suboficiales profesionales de la escritura. En cuanto al grupo de los alfabetizados, muestra una extrema diversidad en relación a la norma lingüística, ya que de hecho ciertas ortografías defectuosas traducen por aproximación fonética. Sin embargo, conviene resaltar que estos soldados no alfabetizados en el griego, a lo mejor sí lo estaban en el egipcio, y que de todos modos la capacidad de escribir en griego era en esta tropa más extendida que entre la población civil. A título comparativo, la documentación de las

demandas de inscripción para las distribuciones gratuitas de trigo en Oxirrinco (del siglo III), presentadas por civiles que pertenecen a las clases media y alta de la ciudad, revelan que más de dos tercios de estos civiles no escribían en griego. Si ahora examinamos la escritura del latín de los ejércitos orientales, este estaba aún más limitado a un grupo más pequeño. Pero esta minoría accede a una cultura «de relación», relativamente uniforme de una punta a otra del Imperio, como demuestra el notable parentesco de la manera de escribir el latín en Egipto y en Britannia (la actual Gran Bretaña).

Los editores de las tablillas de madera, cubiertas o no de cera, halladas estos últimos años en el campo de Vindolanda han observado que, frente a ciertas escrituras torpes, encontramos una mayoría de escrituras hábiles y bien formadas, e incluso algunos ejemplos de caligrafía. Encontramos aquí, parece, la confirmación de la pertenencia de algunos soldados a un medio urbano relativamente acomodado e instruido. Un veterano de Ancyra (la actual Ankara) y su mujer habían dado a su hijo, nacido en el campamento, de ahí su nombre de Castrensis, una esmerada educación. En una estela, lloran la muerte a los trece años de este adolescente, adornado con todas las formas de la gracia, el saber y la cultura (*paideia*) (*AE*, 1981, 784, primera mitad del siglo III). Asimismo, el grupo de legionarios y suboficiales occidentales, imitando a la clase municipal, es uno de los grupos que hace esculpir sobre sus tumbas epitafios en verso, pero no han imitado a las élites aristocráticas, quienes en el Alto Imperio ignoran esta práctica. Los soldados no procedentes de la ciudad se encuentran en contacto con compañeros formados en el espíritu de la urbanitas, y la larga coincidencia entre la jerarquía militar y la jerarquía sociocultural suponía, a cada nivel de graduación, la frecuentación

de representantes de un rango superior. Como ha observado René Rebuffat, la vida militar constituye para los grados «una verdadera escuela lingüística. En el caso en que no lo supieran bien, les enseñaba, así como a un cierto número de soldados, un latín corriente, que lleva la marca de su tiempo y de un medio poco erudito, de sintaxis más simple que el vocabulario, vehículo de una cultura literaria no despreciable, y para resumir, robusta». Estas reflexiones le fueron inspiradas por el estudio de la producción poética, conservada en las inscripciones, de los jefes del puesto del fuerte severo de Gholaia (actualmente Bu Njem, en Libia). Encontramos a un centurión de origen africano, M. Porco Tasucthan, empeñado en igualar los versos —unos yámbicos senarios de bastante digna factura— de su predecesor Q. Avidio Quintanio, nacido en un medio latinófono, y brillante producto de la escuela del *grammaticus*. Ambos habían servido bajo las órdenes de oficiales superiores cuya privilegiada situación socio-cultural acaba de encontrar una nueva confirmación en la reciente publicación de una correspondencia latina entre las esposas de los comandantes de las unidades estacionadas en Bretaña, en el muro de Adriano: el más antiguo texto latino conocido escrito por una mujer.

El ejército romano no era, pues, un desierto cultural e intelectual, pero lo contrario sería sorprendente en un ejército que saca su fuerza de una «cultura militar» en el estricto sentido de la palabra; es decir, la alianza de una ciencia, de una técnica inculcadas a los hombres proporcionalmente a sus responsabilidades, y de un acondicionamiento de carácter moral y psicológico cuya «disciplina» en el estricto sentido de la palabra solo es uno de sus aspectos. Desde este punto de vista, el ejército ha constituido un crisol de unificación cultural y un agente de aculturación de sus nuevos

componentes, a medida que iban modificándose las áreas geosociológicas del reclutamiento. La creciente tendencia a heredar espontáneamente la profesión reforzó, por otra parte, los polos culturales activos del entorno que fueron afirmándose en las crisis del siglo III. La llegada al poder de los militares, a fines de este mismo siglo, toma aspecto de un relevo cultural, proponiendo, para abordar los grandes problemas político-administrativos, una mentalidad y unas actitudes más científicas, un racionalismo más «técnico» que filosófico, inevitablemente llamado a chocar con el humanismo idealista, liberal, individualista de la cultura hasta entonces dominante.

Pasemos de la retórica a la imagen. Se tiende a abandonar la idea de un «arte de los soldados», en la medida en que los monumentos funerarios figurativos (una minoría en relación al conjunto) en uso en el ambiente militar se han contentado con introducir un carácter profesional en las fórmulas y programas decorativos igualmente de moda en la sociedad civil. Es probable, pero no demostrable, que el escultor hubiera a veces sido un soldado, sin que por ello se desprenda una modificación cargada de un mensaje ideológico. Asimismo, los soldados se ciñeron a los usos funerarios (incineración o inhumación) y conmemorativos (ara, estela, sarcófago) utilizados diversamente según los períodos o las regiones. En cambio, las representaciones funerarias no han dejado de expresar una doble evidencia: heroizar los valores militares sin aislarlos de la esencia universal de la humanidad común. El soldado romano pedía al artista, que lo lograba con diversa fortuna, que exaltara la «servidumbre y grandeza militares»: armamento y vestimenta en su triple valor reglamentario, funcional y metonímico; seriedad profesional, valor militar (demostrados por las decoraciones ostentosamente lúcidas), y para los suboficiales y oficiales,

sentido de la autoridad, actitud responsable y determinada, prestancia física acrecentada por el prestigio del uniforme. Esta «autoridad» del soldado encuentra su expresión más clara —aunque sin grandilocuencias— en los altorrelieves de los militares con coraza (*loricati*), directamente influidos por las monumentales estatuas del emperador como jefe guerrero, donde se relacionan los vínculos recíprocos que unen al soldado con el amo del Imperio. Ambos encarnan la fuerza que quiere ser tranquila, segura de sí misma, de algún modo la templanza de los «guardianes» de la ciudad platónica, capaz de canalizar hacia fines justos el *thymos*, la violencia potencial, y dominar sus deseos. La dureza y el peligro de la vida militar, la crueldad legalizada por su función, se difuminan, acallados, neutralizados: el soldado manifiesta con no menos insistencia su pertenencia al orden organizador opuesto al desorden bárbaro; la posesión de sí mismo, dominando la violencia de la naturaleza y mantenida gracias a la *disciplina*, a la vez sapiencia y sabiduría. Como individuo que escoge la imagen que perpetuará su memoria, el soldado romano no se representa en lo más intenso de la acción militar, en la violencia del combate, como hicieron a veces sus predecesores griegos, de los cuales la caballería auxiliar de principios del Imperio retomó los temas sangrientos.

El soldado romano, por lo tanto, no pone al servicio de la intimidación del civil o de la afirmación de su personaje social la eficacia mortífera del ejército romano, que el arte oficial, por el contrario, exalta implacablemente en las representaciones triunfales. El contraste entre estas dos iconografías no se queda aquí: mientras que las columnas y arcos han acostumbrado nuestros ojos a una imagen multiplicada de soldados anónimos, estándar, desprovista de emotividad e individualidad, la imagen más propicia para tranquilizar a la sociedad civil acerca de cómo se la defiende,

el ejército romano se convierte, por medio de estelas y aras funerarias, en una colección de identidades que dan testimonio de su adhesión a una civilización clásica desde mucho antes marcada por el sello del individualismo. El «realismo idealizador», que en el arte triunfal abandona los rostros para concentrarse en la acción, cumple funciones inversas en las representaciones funerarias del grupo militar. Este afecto por el «retrato», particularmente desarrollado en Italia a fines de época republicana, de donde se dispersó hacia las guarniciones provinciales en un primer momento pobladas de reclutas de la península, existía asimismo en Oriente, a juzgar por este recluta egipcio cuyo primer correo destinado a la familia contiene un «retrato» suyo, sin duda realizado en papiro. Así pues, el éxito obtenido entre los soldados del Imperio por este tipo de representaciones, que Bianchi Bandinelli ha presentado como característico de un «arte democratizado», se conforma a cierta estructura «democrática» del ejército romano que jamás se cerró sobre sí mismo, como una casta, que no dio lugar a los «linajes» militares, incluso en la época en que se convirtió *de facto* en hereditario; de un ejército que ha puesto en contacto los valores de las clases humildes y medias recogiendo de paso los valores divulgados por la cultura elitista, de *paideia* clásica.

A medida que vamos avanzando en la época imperial, las representaciones funerarias en traje de combate desaparecen en beneficio de aquellas en que el soldado lleva el simple uniforme reglamentario (túnica y manto echados sobre los hombros), más próximos al traje civil, cuando no se trata claramente de la toga, símbolo civil por excelencia («*cedant arma togae*») que expresa tal vez en ciertos casos la adquisición de la ciudadanía al término del servicio. En otros casos el soldado se halla acompañado de su padre o de su hijo, vestidos con una toga. Esta evolución ha podido presentarse

como el reflejo de la pretendida confusión que se habría producido en época tardía entre las esferas civil y militar, y del debilitamiento, más discutible aún, del carácter belicoso de la profesión. Bastará con releer a Amiano Marcelino para percatarse de que el soldado del siglo IV no se había convertido en «un artesano o un funcionario, que en caso necesario podía tomar las armas y afrontar una guerra». La función militar conservó de hecho su particularismo, pero esta evolución de la imagen que el soldado quiere dar de sí mismo manifiesta acaso el deseo de compartir con los civiles la celebración, la reivindicación, la práctica de los mismos valores culturales, los que la aristocracia estableció como valores dominantes. El soldado, o al menos el centurión, del que hemos visto su afición a juntar rimas, aparece ante la eternidad como un hombre instruido (*musikos aner, vir litteratus*) sin más referencia a su profesión material que la que dan los civiles. Como ellos, puede vérseles con un *volumen* en la mano, un papiro o un pergamino, donde algunos han querido reconocer la matricula de reclutamiento en el ejército, siendo que se trata de un objeto cultural por excelencia, forma bajo la cual se transmitían los textos literarios hasta que apareció el *codex*. Sin renegar por ello de su condición militar, estos soldados han querido expresar que esta no les había aislado del mundo civil ni les había impedido conocer los «verdaderos bienes». Al mismo tiempo, el rostro es menos individualista y, sobre todo, el vestido se idealiza. Efectivamente, cuando no lleva la toga, el soldado del siglo IV se hace representar con la túnica plegada del Alto Imperio, abandonada mientras tanto como uniforme reglamentario y sustituida por una túnica cosida y con mangas, ancestro de nuestro actual vestido, la *camisia* (término del argot militar, en un principio). Recíprocamente, este nuevo uniforme, bien atestiguado en la iconografía oficial, ya sea en el fresco de

Luxor o en el mosaico de la «gran cacería» de la plaza Armerina, y que reduce al soldado inmediatamente a su única condición militar, no aparece en ningún monumento funerario.

Abandonar el realismo en provecho de un expresionismo idealizado, renunciar al retrato individual para manifestar su pertenencia a una más amplia categoría humana —a la vez social y espiritual— no son incompatibles con el mantenimiento del carácter específico militar y del espíritu de grupo. En cambio, expresan indiscutiblemente la necesidad del soldado por afirmarse y reconocerse en la práctica cultural de las élites, de donde los civiles a menudo parecen querer excluirle, achacándole una tradicional reputación de rusticidad. Hace falta ahora que revisemos este juicio del que lo esencial se encuentra en los historiadores modernos, sin caer sin embargo en el extremo opuesto: ¿no había una cierta diferencia entre la representación que estos militares querían dar de ellos mismos y su personalidad real? A ello puede objetarse que una parecida sobreestimación existía entre los «civiles». Por otra parte, estos militares de amplia cultura ¿no eran sino una minoría más acomodada que podía costear el gasto de una sepultura decorada? Sin embargo, lo importante es encontrarlos en todas las escalas jerárquicas, en todo tipo de unidades, lo cual demuestra la expansión del fenómeno y el valor del ejemplo, de incitación que podía tener en una estructura tan integradora.

Es sorprendente la distancia que hay entre la imagen y la retórica del propio soldado sobre él mismo y las que el civil produce a este respecto. Como en la parábola del elefante y los ciegos, los «civiles» representan al soldado partiendo de unas formas parciales y particulares bajo las cuales se les manifiesta el amplio organismo del ejército romano, y más a menudo, a partir de la ausencia del soldado como elemento

de su paisaje. Para comprender mejor la superficialidad a menudo decepcionante de la imagen que se ha hecho del soldado en los dos primeros siglos del Imperio, hay que tener en cuenta ante todo las condiciones en las cuales los civiles podían estar en contacto con los militares.

De las grandes ciudades del Imperio, cuya opinión es la que más ha pesado, se ha expresado, y ha llegado hasta nosotros. Roma es la única, junto a Alejandría, que haya presenciado una actividad militar masiva y permanente. En el caso de Roma, se trata, por una parte, de las tropas mejor pagadas económicamente, y las que se encuentran más estrechamente ligadas a las vicisitudes del Imperio, los pretorianos; por otra parte, las cohortes urbanas, las más profundamente especializadas en el mantenimiento del orden; y, en fin, la guardia personal del emperador, que ofrece la imagen más clara de la barbarización del ejército. Este conjunto heterogéneo de las formas menos características del ejército romano no está capacitado para informar a la población de la capital sobre la naturaleza del ejército romano en su conjunto.

La península italiana, que Augusto había mantenido en cierto modo bajo presión militar por el establecimiento de muchas colonias de veteranos prestos a echarle una buena mano en caso necesario, no ha dejado luego de desmilitarizarse. No porque haya dejado de contribuir al reclutamiento de soldados, ya que los 4500 pretorianos —10 000 a partir de Domiciano— fueron hasta la época de los Severos reclutados esencialmente en Italia, sino porque se va desacostumbrando a una presencia habitual del soldado en su territorio. Los civiles ya solo conocen al soldado en permiso o al veterano retirado, es decir, cuando vuelven a la vida civil. El verdadero ejército aparece solo en circunstancias episódicas, pero dramáticas y traumatizantes, dejando una huella profunda en su memoria: cuando el suelo italiano se convierte

en campo de batalla entre los pretendientes al trono imperial. Herodiano muestra muy bien, en 193, el pánico de los civiles italianos, la manera en la cual «desde hace tiempos ajenos a todo aquello que tenía que ver con el ejército y la guerra…, se preocupasen por el insólito acontecimiento» (Hdn., II, 11, 3-6). El recuerdo anterior de hechos trágicamente parecidos se remonta al enfrentamiento, en el 69, entre las tropas de Vitelio y las de Vespasiano. Aun aquí, estas condiciones no son las más adecuadas para inspirar un juicio objetivo sobre el soldado. Este se convierte en un personaje inquietante tanto en el recuerdo de su paso como en el trabajo de lo imaginario sobre este ser entretanto reinstalado en las lejanas fronteras, hasta el punto de convertirse en míticas, donde se supone que el continuo contacto con los bárbaros estaba muy lejos de «civilizarlo», sino, por el contrario, acentuaría en él todos los elementos que lo predestinaban al papel de perturbador de la vida civil. En las provincias, eventualmente más próximas del *limes*, la situación no cambia profundamente: pasado el primer siglo y al abandonar las grandes aglomeraciones establecidas inicialmente en el corazón de las provincias, el soldado es también aquí un ser periférico que apenas si contacta con los provinciales, solo como agente de requisición y de obligaciones, que viene a tomar lo que se le es debido de los beneficios económicos de los civiles. Escasas son las regiones como Egipto, donde la ausencia de un *limes* propiamente dicho multiplicó las ocasiones de un contacto social, económico, familiar, humano entre civiles y soldados en el conjunto del territorio provincial. Tal acercamiento no conlleva necesariamente un mejor entendimiento, aún menos una osmosis, pero al menos permite un mejor conocimiento mutuo de los dos ambientes. Esto es lo que se produjo en el siglo IV como consecuencia de la profunda modificación de la implantación militar —el

dispositivo de defensa en profundidad— que sitúa codo con codo a civiles y militares, pero también frente a frente, dada la rigidez que no se ha podido evitar con esta reorganización estratégica, económica y financiera de los recursos del Imperio. De todos modos, la sociedad civil jamás admitió la utilidad ni la necesidad de un ejército permanente tal y como lo había creado Augusto. No consiguió establecer tampoco, retomando los conceptos de Halbwachs, la «distancia social» del soldado, a la vez sorprendentemente próximo al emperador y sorprendentemente lejano de la ciudad, esas dos cunas de la vida social romana.

Se comprende mejor, en estas condiciones, que el soldado se haya amoldado fácilmente a la aplicación de unos *topoi*, a menudo contradictorios entre ellos, a merced de las circunstancias y de los manipuladores, generalmente anacrónicos porque estaban retrasados con respecto a las innovaciones, o tomados *ne varietur* de un antiguo repertorio, pero cuya función es la de suturar un vacío que marca el puesto de los soldados en las representaciones colectivas. El malestar —creado por el desconocimiento del «soldado real»— se refuerza con la percepción del ejército como una entidad política activamente monopolizada por el *princeps*: este desposeimiento de la sociedad civil de su ejército termina por transformar al soldado en un papel más que una persona, por lo tanto es una abstracción: más que nunca es un *miles* singular con valor colectivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Armées el fiscalité dans le monde antique. Coloquio C.N.R.S. (1976), París, 1977.

R. BARTHES, *Mithologies*, París, 1957.

P. BASTIEN, *Monnaie el donativo au Bas-Empire*, Wetteren, 1988.

E. BIRLEY, «Roman Britain and the Roman Army», en *Colected Papers*, Kendal, 1953.

D. J. BREEZE, «The Organisation of the Career Structure of the immunes and principales in the Roman Army», en *Bonner Jahrbücher*, 174, 1974, pp. 245-92.

A. K. BOWMAN y J. D. THOMAS, «Vindolanda, the Latín Writing Tablets», *Britannia Monograph*, 4, Londres, 1983.

— «New Texts from Vindolanda», en *Britannia*, 18, 1987, pp. 125-42.

J.-M. CARRIÉ, *L'esercito: trasformazioni funzionali ed economie locali*, en A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico, I: Instituzioni ceti, economie*, Roma-Bari, 1986, pp. 449-88, 760-79.

M. CHRISTOL, «Armées et societé politique dans l'Empire romain au III^e^ siècle ap. J. C. (de l'époque sévérienne au début de l'époque constantinienne)», en *Civilitá Classica e Cristiana*, 9, 2, 1988, pp. 169-204.

R. W. DAVIES, «The Daily Life of the Roman Soldier Under the Principate», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 1, Berlín-Nueva York, 1974, pp. 299-338 (véase en el mismo vol. las colaboraciones de J. Harmand, G. Forni y D. J. Breeze).

M. DURRY, *Les cohortes prétoriennes*, París, 1968.

E. FENTRESS, «Numidia and the Roman Army. Social, Military and Economic Aspects of the Frontier Zone», *BAR Int. Ser.*, 53, Oxford, 1979.

R. O. FINK, *Roman Military Records on Papyrus*, Cleveland, 1971.

J. FITZ, *Les Syriens à Intercisa*, Collection Latomus, 122, Bruselas, 1972.

G. FORNI, *Il reclutamento delle legioni da Augusto à Diocleziano*, Milán-Roma, 1953.

C. FRANZONI, «Habitus atque habitudo militaris, Monumenti funerari di militari nella Cisalpina romana», *Studia Archaeologica*, 45, Roma, 1987.

E. GABBA, *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Florencia, 1973.

— *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale*, Bolonia, 1974.

J. F. GILLLAN, «Roman Army Papers», *Mavors Roman Army Researches*, 2, Amsterdam, 1986.

V. GIUFFRÉ, «*Iura*» *e* «*Arma*». *Intorno al VII libro del Codice Teodosiano*, Nápoles, 1983[3].

J. HARMAND, *L'Armée et le soldat à Rome de 107 à 50 avant notre ère*, París, 1967.

«Heer und Integrationspolitik. Die Römischen Militardiplome ais historische Quelle», ed. de W. Ecky H. Wolff, *Passauer Hist. Forsch.* 2, Colonia y Viena, 1986.

L. KEPPIE, *The Making of the Roman Army, From Republic to Empire*, Londres, 1984.

P. LE ROUX, *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, París, 1982.

J. C. MANN, *Legionary Recruitment and Veteran Settlement during the Principate*, ed. de M. M. ROXAN, Londres, 1983.

M. G. MOSCI SASSI, *Il «sermo castrensis»*, Bolonia, 1983.

C. NICOLET, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, París, 1989[3].

D. PICKHAUS, «Les origines sociales de la poésie épigraphique latine: l'esemple des provinces nord-africaines», en *L'antiquité classique*, 50, 1981, pp. 637-54.

G. B. PIGHI, *Lettere latine di un soldato di Traiano* (P. Mich. 467-472), Bolonia, 1964.

R. REBUFFAT, «La poéme de Q. Avidius Quintianus à la déesse Salus», en *Karthago*, 21 (1987), pp. 93-105.

M. M. ROXAN, «The Distribution of Roman Military Diplomas», en *Epigraphische Studien*, 12, Colonia-Bonn, 1981, pp. 265-85.

M. SPEIDEL, «Roman Army Studies», *Mavors Roman Army Researches*, 1, Amsterdam, 1984.

J. VENDRAND-VOYER, *Normes civiques el métier militaire à Rome sous le Principat*, Clermont-Ferrand, 1983.

G. R. WATSON, *The Roman Soldier*, Londres, 1969.

Capítulo quinto

EL ESCLAVO

Yvon Thébert



Una esclava peinando a una dama.

La Antigüedad greco-romana mantiene relaciones privilegiadas con nuestra sensibilidad contemporánea. Existe el sentimiento general de que nuestra civilización ha heredado de griegos y romanos algunas de sus características más específicas, tomando constantemente de ella temas filosóficos y literarios o formas estéticas. Esta familiaridad se contradice violentamente con ciertas prácticas que introducen en la que es considerada como la civilización por excelencia una profunda huella de barbarie. Desde lejos, esta yuxtaposición se concibe como una insalvable contradicción. ¿Cómo han podido inventarse la filosofía, la política, cómo han podido levantarse monumentos que encarnen tan perfectamente estos nuevos valores, y al mismo tiempo hacer luchar a unos individuos en el anfiteatro, o convertir a una parte de la Humanidad en esclavos?

Esta contradicción no es superficial. Si la libertad política, es decir, el hecho de que la noción de ciudadano sea más importante que la de súbdito, aparece íntimamente ligada a la ciudad, lo mismo pasa con la esclavitud. Esta solo se convierte en la forma de dependencia dominante en el mundo de la *polis*. Incluso, hay que precisar que toma su mayor extensión solo en ciertas ciudades, aquellas donde las grandes reformas han hecho desaparecer a la gran masa de siervos locales. Los espartanos tenían sus ilotas. En cambio, los atenienses, tras las reformas de época arcaica que ampliaron el cuerpo de los ciudadanos, ya no disponían en el Atica de una masa equivalente de dependientes. Para colmar este vacío, los esclavos aquí se multiplicaban rápidamente, esencialmente provenientes del exterior, mucho antes de que Aristóteles enunciara la teoría de la coincidencia entre siervo y bárbaro.

En Roma, las luchas plebeyas crearon una situación semejante. La constitución de una comunidad de soldados-

propietarios, de una colectividad que engloba a la mayor parte de la población, necesita la explotación de extranjeros esclavizados. La pérdida total de libertad que caracteriza al esclavo es la consecuencia de su desarraigo y su exclusión del grupo al cual arbitrariamente está unido. Por el contrario, es muy significativo señalar el modo por el cual el derecho romano limita fuertemente, antes del Imperio, la servidumbre de un ciudadano, y en estos casos excepcionales prevé la venta del condenado a menudo fuera de la ciudad. Dada la íntima relación existente entre esclavitud y *polis*, parece lógico que haya conocido una expansión sin precedentes en el marco de la ciudad más poderosa, y que haya entrado en decadencia cuando las instituciones de esta cambiaron profundamente.

El esclavo se define, pues, esencialmente por medio de antítesis. Más allá de las profundas variaciones producidas por las continuas conmociones del contexto histórico, quedará durante siglos como el negativo del ciudadano. Para Aristóteles, mientras que el hombre es ante todo un animal político, el esclavo carece de facultades para deliberar (*Pol.*, I, 13, 7). El modo de vida del ciudadano implica el ocio, la *scholè* o el *otium*, que permite dedicarse a otras actividades creadoras, empezando por la política: como un animal doméstico, trabaja y come o duerme para reponer sus fuerzas del trabajo. Se identifica con su función: es al amo lo que el buey es al pobre (*Pol.*, I, 2, 5), es un objeto animado que forma parte de la propiedad. La misma idea aparece constantemente en el derecho romano, donde el caso del esclavo se asocia frecuentemente al de otros elementos del patrimonio: se le vende según las mismas reglas que rigen para un trozo de tierra, se le incluye en una herencia entre los instrumentos o los animales. Es ante todo un objeto, una *res mobilis*. Al contrario que el trabajador asalariado, su persona no se distingue de la fuerza de su trabajo.

Este estatus servil ocupa un lugar muy específico en el abanico de las diferentes formas de dependencia. Impone precauciones, para eliminar cualquier tipo de insubordinación, pero permite una explotación particularmente intensiva del siervo. Ello explica la existencia de esclavos mucho antes y mucho después de la expansión de la ciudad, subsistiendo el régimen esclavista en Occidente hasta principios del siglo. Esto explica también su renacimiento como modalidad de explotación dominante de la mamo de obra en épocas muy recientes, en el marco de las sociedades coloniales a menudo, capaces de poner en pie sistemas extremadamente coercitivos.

Durante la Antigüedad, la permanencia de lo esencial de la definición del esclavo no debe, sin embargo, esconder importantes evoluciones. Particularmente, parece que la más fundamental de las oposiciones entre libres y esclavos se va a confirmar como la mayor de las divisiones de la Humanidad, a medida que el sistema de ciudad deja de ser el marco esencial en el que se organiza la vida de los hombres. En Aristóteles, la reflexión se articula aún en torno a la noción de ciudadano. Ciertamente, en el libro I de la *Política*, el autor opone hombre libre a esclavo, pero se indica claramente que el hombre, por su naturaleza, está destinado a vivir en la ciudad (I, 2, 9). Además, en el libro III, la primera operación a la que se dedica Aristóteles es a distinguir a ciudadano de no-ciudadano, en función de criterios esencialmente políticos, que pueden resumirse en la participación en el poder, incluso si las formas de esta participación son a menudo muy diferentes. El resultado de esta diligencia es aún muy clásica, instaurando un gran corte entre ciudadano y no-ciudadano, por lo que el esclavo no se encuentra solo, sino en compañía de otros grupos que se oponen también al ciudadano: meteeos, extranjeros, dependientes diversos e, incluso,

jóvenes, ancianos y mujeres que rozan la ciudadanía sin tenerla por completo. En este sentido, es significativo que toda reflexión que en el libro I trata sobre el esclavo está constantemente mezclada con los análisis paralelos que conciernen al niño y a la mujer. El mayor corte está entre el ciudadano y los demás miembros de su familia: sirve de soporte para una reflexión sobre la diferencia de naturaleza que contrapone el poder en la ciudad al poder del jefe de familia sobre sus esclavos, su esposa y sus hijos. Es el amo, el esposo y el padre, lo cual implica tres relaciones originales, pero estas tres relaciones emanan de la esfera doméstica, y por naturaleza, las tres son relaciones de superior a inferior.

En los siglos siguientes, la ciudad siguió siendo el marco esencial. El desarrollo de las monarquías implica, sin embargo, una considerable reducción de la independencia de estas unidades, que de ahora en adelante quedarán sometidas a entidades políticas más amplias. El ideal de súbdito entra en competencia con el de ciudadano. El Imperio romano acelera esta evolución. La ciudadanía es cada vez menos la de una ciudad en concreto, y cada vez más la ciudadanía romana, es decir, una ciudadanía de estado que se desborda de la estrecha localización geográfica y se difunde cada vez más entre la masa de la población, hasta el momento en que el edicto de Caracalla (212 d. C.) consagra la posibilidad de acceder al estatus de ciudadano para todos los hombres libres.

Resultará de ello un desplazamiento del corte inicial que dividía al género humano. De ahora en adelante, aísla del resto de los hombres mucho menos al ciudadano que al esclavo. El no-libre se convierte en un elemento original por excelencia que se distingue de todos los demás. La evolución es claramente perceptible entre los juristas desde la mitad del siglo II d. C.: Gayo empieza dividiendo a la Humanidad en hombres libres y en esclavos. Es la *summa divisio personarum*

(*Instit*., I, 9). Rápidamente, desde el siglo III, se produce otro desplazamiento de este corte esencial, que de ahora en adelante pasará entre los *honestiores* y los *humiliores*; volveremos sobre el tema.

Esta radical sumisión de una parte de la Humanidad en beneficio de la otra ilumina fuertemente las realidades grecorromanas. Renunciar a un enfoque idealista, es decir, reconocer que las notables producciones de la Antigüedad reposan sobre una explotación ferozmente exhibida, no basta, sin embargo, para resolver lo que se presenta como una contradicción fundamental: ¿cómo puede exaltarse la libertad del ciudadano y defender el principio de la esclavitud? Antes de intentar contestar a esta pregunta es necesario delimitar mejor las realidades de la esclavitud.

Una premisa esencial es la gran heterogeneidad que caracteriza al mundo de la esclavitud. Los esclavos se definen mediante un estatus jurídico que, de un modo general, les priva de personalidad, los convierte en objetos de propiedad que puede venderse y comprar, les somete a la autoridad del amo, en fin, que los asemeja a animales domésticos. En las ciudades griegas es frecuente que una única y misma ley se aplique a esclavos y animales, y esta asociación se encuentra a menudo con el derecho romano, por ejemplo, en Ulpiano, jurista del siglo III, que asimila en varias ocasiones las fugas de esclavos con las pérdidas de ganado. Mientras, en Catón, los capítulos que conciernen a las raciones alimentarias de los esclavos (*De agric*., 56-58) se yuxtaponen con el pasaje que habla de las raciones de los bueyes (59). No hay duda de que la organización del texto no se debe en absoluto al azar. Lo que hace la unidad del mundo servil es, pues, su definición jurídica, que vale para todos sus miembros. Pero esta unidad se contradice con las utilizaciones concretas del esclavo, que pueden ser extremadamente variadas.

Se ha señalado a menudo el corte esencial que separa a esclavos rurales y los que emplean en las ciudades, en particular en casa del amo. Efectivamente, parece corresponder a una profunda realidad: cuando la gran revuelta servil dirigida por Espartaco, los esclavos rurales se sublevaron, pero los grupos serviles urbanos parecen haber reaccionado poco o nada. Esto puede comprenderse fácilmente. Los esclavos del campo se encuentran en su mayor parte destinados a los trabajos de producción, sin apenas contacto con su amo, a menudo sometidos a una severa disciplina que apunta a la máxima explotación de su fuerza de trabajo. A pesar de la diversidad de situaciones, a este grupo se le aplica mejor la fórmula de *ascholoi*, desprovistos de «placeres». Catón, en su tratado *De agricultura*, no se olvida de insertar un pasaje titulado *Ubi tempestates malae erunt, quid fieri possit*, es decir, que puede hacerse cuando hace mal tiempo. La idea de este epígrafe es clara: hay que evitar a toda costa que la mano de obra esté inactiva, porque los costes de la empresa no dejan de producirse. Un esclavo que no trabaje cuesta dinero en vez de traer beneficios. Incluso los que gozan de una situación privilegiada están muy ocupados con las tareas que se les encomiendan. Tomemos, por ejemplo, el modo en el cual el propio Catón concibe la función de la *vilica*, es decir, la mujer del *vilicus*, el cual, siendo a menudo un esclavo él mismo, administra el dominio para el propietario cuya presencia es intermitente. Esta *vilica* debe, efectivamente, atender a la limpieza de la villa y a la alimentación del personal, ocuparse del corral de las aves, de la puesta en conserva de los frutos, de la molienda del grano (*De agric.*, 143). Para que las cosas queden perfectamente claras se precisa que se espera de la *vilica* que siempre esté presente, que frecuente lo menos posible a sus vecinas, que rehúse toda invitación y que no

haga ninguna. Todo su tiempo debe consagrarse a la producción, y lo mismo vale para su compañero, el *vilicus*, que debe levantarse el primero y acostarse el último; a quien se le impone incluso unos principios morales, debe conformarse con la mujer que el amo le ha dado: toda la organización de la empresa apunta a una autarquía para limitar lo más posible toda pérdida de tiempo, que equivale, para el propietario, a una falta de ganancias.

A este sistema cerrado de la villa, donde las fuerzas de la *familia rusticae* se consagran por entero a la producción, se opone el mundo de la *familia urbanae*, donde la organización del trabajo es radicalmente diferente. En primer lugar, muchos esclavos escapan de cualquier control directo permanente, ya que se ocupan de diferentes asuntos, tiendas o empresas artesanales, para beneficio del amo, y gozan así de una autonomía sin paralelos en el campo, aparte quizá de los pastores. Además, los numerosos esclavos que viven en casa del amo asumen funciones muy específicas. Se trata ante todo de una servidumbre destinada a facilitar la vida cotidiana de los dueños de la casa, y por lo tanto sometida a ritmos de trabajo que dependen mucho más de los caprichos de estos últimos que de la gestión racional de una empresa.

Esto no significa que los esclavos de la *domus* estén inactivos, pero sí es verdad que a menudo se benefician de unas condiciones de trabajo mucho menos duras, teniendo en cuenta además que la servidumbre no está aquí solo para atender al funcionamiento cotidiano de la casa, sino para exaltar el poder de su amo mediante su número y la especialización de las tareas que se les encomienda. Gayo, jurista del siglo II, indica que un tutor debe asignar a su pupilo un número de esclavos correspondiente a su *dignitas*.

Podemos hacernos, pues, una idea de las complejas relaciones que caracterizan a una *familia urbana* a través de las *Metamorfosis*, el cuento de Apuleyo, autor africano del siglo II. En él vemos cómo numerosos esclavos forman parte de la vida diaria de una gran casa: un hombre rico pero muy avaro se viste como un verdadero mendigo y solo dispone de una esclava (I, 21); en cambio, una noble dama circula por la ciudad con un numeroso tropel de sirvientes, y la comida que ofrece en su casa está servida por esclavos especializados, unos cortan y presentan los manjares, otros ofrecen el vino (II, 2 y 19). Los primeros están magníficamente vestidos, los segundos son jóvenes con el pelo rizado: al igual que el lujoso mobiliario, los cálices de cristal, de oro y de plata o los vasos tallados en piedras preciosas, hacen parte de la decoración de la casa a la que realzan por su diligencia, belleza y número. Un poco después, nos enteramos que un perro rabioso, que penetró en una casa rica, mordió a muchos sirvientes, entre los que estaban el mulero, un cocinero, un camarero y un médico privado (IX, 2). Otro amo posee, entre otros, dos esclavos, uno pastelero-confitero y el otro cocinero especialista en carnes, lo cual evidentemente no agota la lista de esclavos que trabajaban en la cocina.

Una situación tal implica unas relaciones entre amo y esclavos diferentes de las que pueden darse cuando estos últimos están lejos y destinados a las tareas productivas. En estas condiciones mucho menos duras, la palabra *familia*, que engloba tanto a parientes como a esclavos, parece tomar una dimensión afectiva real, ya no parece designar simplemente a todas las personas que se encuentran situadas bajo la autoridad, en la *potestas* del *pater familia*, sino también una «célula afectiva», un grupo humano unido cara al exterior por lazos privilegiados y reales. Escuchemos a una noble y desdichada joven lamentarse al haber sido raptada por unos

bandidos (*Met*., IV, 24): se encuentra sola, arrancada de una casa tan eminente (*tali domo*), es decir, a una certidumbre tan amplia (tanta familia), a unos esclavos tan queridos, nacidos en la propia casa (*tam caris vernulis*), a unos padres tan venerables (*tam sanctis parentibus*). La simetría de las dos últimas partes de la frase pone en valor el paralelo que se instaura, en la mente de la joven, entre los diferentes componente de la *domus*.

Siempre en el mismo texto se encuentran otros ejemplos característicos de la visión de conjunto de la *familia*. Cuando la joven es liberada por su prometido, corre alegremente a su encuentro todo un grupo de personas, entre las que están los parientes y los esclavos (VII, 13). Todo esto no debe engañar al lector, sin embargo. Estas prácticas paternalistas no están evidentemente faltas de segundas intenciones. Son indispensables para asegurar la cohesión de un grupo de esclavos cuyas tareas son demasiado dependientes de las necesidades personales del amo como para forzarles demasiado. Aún más, incluso en los pasajes más lacrimosos, los miembros de la clase dirigente no pierden el sentido de su justo lugar y el de los esclavos. La desgraciada joven raptada y llorando a sus padres y sirvientes queridos, sin embargo no se engaña sobre el destino real de sus sirvientes. De hecho, para describir su suerte, la joven no encuentra un paralelo mejor que el de estos últimos, percibida con perspicacia: se considera reducida a la esclavitud, encerrada en una prisión de piedra, en un lugar de tortura. Los lazos afectivos que se supone deben vincularla a sus propios esclavos no impiden en ningún modo una comprensión realista del estatus servil. Igualmente reveladora y truculenta es la anécdota que nos muestra a Venus agraviada por la relación entre Psique y su propio hijo Cupido, amenazando a este último con reemplazarlo por uno de sus esclavos (V, 2). De hecho, esta

operación de desherencia en beneficio del esclavo adoptado y así manumitido está prevista en el derecho romano, y la anécdota puede leerse, en primera instancia, como el símbolo de la intimidad de los vínculos existentes entre la diosa y sus *vernulae*, sus jóvenes esclavos nacidos en su casa. Es sin embargo imposible equivocarse: Venus se apresura a añadir que la elección del nuevo heredero, destinado a recoger las alas y las flechas, está concebida como una afrenta destinada a herir a su hijo. La posición de los subordinados está tan establecida que nadie puede escaparse completamente, incluso dentro de una servidumbre próxima a un amo tolerante y poco exigente. Cuando se piden noticias a un amigo, sobre su mujer, sus hijos y sus esclavos domésticos, es cierto que no hay una equivalencia entre estos términos (I, 26). El buen estado de los esclavos es ante todo una buena noticia sobre la prosperidad del amo.

Además, incluso en este cuento, donde a menudo se lloriquea, las realidades de la esclavitud no están ausentes. Varias veces se hace mención de esclavos fugitivos. Un *vilicus*, culpable de infidelidad hacia la esposa que le ha sido designada, lo que causa daños a los bienes del amo, es untado con miel y abandonado a las hormigas, que roen lentamente sus carnes y sus vísceras (VIII, 22). Un amo celoso confía aun esclavo la vigilancia de su amante: conoce la excepcional fidelidad del primero, lo cual no le impide amenazarle durante largo tiempo, en caso de incumplimiento, con la prisión, las cadenas y, para terminar, con una muerte lenta por hambre (IX, 17), Un gobernador, que ha recibido una queja, hace torturar en seguida a los sirvientes de una mujer sospechosa de homicidio (X, 28). En una molinería, un grupo de esclavos se compone solo de esclavos enclenques, marcados por el látigo, vestidos con harapos, marcados al hierro y encadenados, estado lamentable que comparten, en

un atractivo paralelismo, con los animales destinados a las muelas (IX, 12, 13). Y, sin embargo, el molinero es en otros aspectos un hombre bueno y agradable (IX, 14).

Resultan claras dos cosas. En primer lugar, un esclavo es un esclavo, es decir, fundamentalmente alguien que no es dueño de su suerte en absoluto, y cuya situación, por agradable que sea, en ciertas circunstancias, puede ser revocada radicalmente por simple voluntad del amo. Además, si el destino del esclavo se le escapa por completo, es evidente que su suerte es extremadamente variable.

¿Qué relación puede haber entre el que trabaja en las minas, que de hecho es, pues, casi un condenado a muerte, y el que participa de la intimidad de su amo, cuyo ritmo de vida refleja más o menos el de aquel, y para quien queda siempre la posibilidad de la manumisión? La heterogeneidad del mundo servil implica no solo estos extremos, sino también una sutil jerarquización que es sancionada en la práctica: juristas como Pablo o Ulpiano, que pertenecen ambos a la época severa, precisan que los esclavos deben ser alimentados y vestidos según su rango, *secundum ordinem et dignitatem*. En este sentido, los esclavos apenas si constituyen una clase social: este estatus coincide más con una visión jurídica e ideológica de la sociedad, que con sus realidades socio-económicas. Sin embargo, la denominación queda llena de una connotación social extremadamente coercitiva. Los esclavos que comparten parcialmente la intimidad o la confianza del amo son solo una minoría sobre la que pesa siempre la amenaza de caer en desgracia, es decir, por la simple decisión de su amo, los castigos corporales y la retrogradación en las tareas más duras.

Mediante la evolución cronológica se introduce un nuevo dato esencial. Una tendencia aún muy en boga es tratar a la

Antigüedad como un todo, sin intentar percibir las evoluciones que de hecho caracterizan este largo período. Una ilustración de este concepto unitario de la Antigüedad nos la proporciona una obra célebre de M. I. Finley, *The Ancient Economy*, que abre una cronología desde el siglo VIII a. C. hasta la época de Justiniano, abarcando así trece siglos. Todo el análisis se basa en una toma en consideración global de la Antigüedad, como si se pudiese, para delimitar un problema en particular, buscar los datos a través de los siglos, sin distinguir lugares ni periodos.

Las investigaciones realizadas sobre la esclavitud estos últimos años han desempeñado un importante papel en la comprensión de los cambios decisivos, de los verdaderos cortes que miden la época antigua. Han permitido, sobre todo, entender que esta estaba hecha no solo por el dominio de potencias sucesivas o de la evolución de los sistemas políticos, con una creciente importancia de las monarquías a expensas de las ciudades de tipo clásico, sino que estos cambios se insertan en los trastornos de la organización social y económica.

La amplitud de estos se conocen bien mediante el lugar destinado al esclavo. Durante varios siglos, el marco dominante en las sociedades mediterráneas es la ciudad, lo cual implica comunidades de amplitud limitada, constituidas esencialmente por los propietarios. Lógicamente, hay tensiones dentro de estas comunidades, que nacen particularmente de la tendencia recurrente a la concentración de tierras, pero la vida comunitaria se regula, no sin crisis, en el marco de la *polis*, donde se encarnan los intereses comunes de los ciudadanos. Otros grupos coexisten en la ciudad, pero su ubicación queda determinada mediante las relaciones que mantienen frente a aquellos. Este es, en particular, el caso de los esclavos. Pueden ser propiedad colectiva de la comunidad,

o estar en manos de los ciudadanos, constituyendo uno de los fundamentos básicos del sistema. Por sus actividades, consolidan los beneficios de aquellos, al lado de los cuales trabajan muchas veces, cuando se trata de pequeños propietarios. Permiten a estos deshacerse parcialmente de sus tareas, obtener tiempo libre, «ocio». La doble imagen de estas asambleas, discutiendo problemas comunes, no podría existir sin la ayuda de esta esclavitud patriarcal que procura a los ciudadanos poco afortunados la posibilidad de hacer también ellos política y de participar activamente en la administración de la ciudad.

Una ruptura se produce en la época helenística: puede situarse desde el siglo III a. C. en Grecia, y a inicios del siglo II a. C. en Italia. Una organización completamente diferente se instaura, dentro de la cual la esclavitud desempeña una papel totalmente nuevo. Desde ahora, ya no estará al servicio de las familias propietarias, sino que se integrará en unidades de producción que implican la ruina y la expulsión de estas familias. La amplitud de esta ruptura se acentúa por otro cambio: no solo cambia la función del esclavo, sino que, en el marco de las grandes guerras que caracterizan estos momentos, llegan a los mercados esclavos en cantidades hasta ahora desconocidas. La economía de Italia, la única región de la que, por los datos que tenemos, conocemos este cambio en su totalidad, queda profundamente afectada por esta revolución. En el campo, la pequeña propiedad campesina tradicional queda marginada a las zonas internas y septentrionales de la península. Aquí, la tierra es trabajada por el propietario, con la ayuda de algunos esclavos y jornaleros. Se trata, ante todo, de una economía de autoconsumo. En Sicilia y en el sur de Italia domina el sistema de *latifundium*, inmensos dominios dedicados a la ganadería extensiva o trabajadas por pequeños campesinos

que deben pagar una renta: entre ellos hay muchos esclavos. Y en la costa tirrénica, desde Etruria hasta Campania, pasando por el Lacio, las tierras han sido acaparadas, en su mayor parte, por grandes propietarios, pero se dividen en unidades de producción original, de menor superficie que los *latifundia*, son las *villae*. Todo es nuevo en estas unidades. La explotación se encomienda a los esclavos, cuyo trabajo se organiza racionalmente y se vigila. La organización del espacio queda centralizada por un gran edificio, la villa propiamente dicha, que incluye lujosos edificios para cuando el amo llega de paso; células para los esclavos, anexos para las necesidades de la explotación. Los cultivos son intensivos, muy especializados, y destinados sobre todo a su comercialización, a menudo en lejanos mercados. En resumen, se trata de una verdadera manufactura rural, organizada según los principios de la disciplina paramilitar.

Este sistema de *villa* es el que dominará desde ahora en el sector agrícola. Por su productividad del trabajo y por la comercialización de los productos, reporta grandes beneficios. El *latifundium*, de explotación extensiva, con pocas inversiones, no juega más que un papel secundario, pero no por ello despreciable, particularmente porque facilita el funcionamiento de las *villae*, proveyéndolas de esclavos y cereales. Estos dos modos de explotación complementarias, basadas firmemente sobre el trabajo de los esclavos, modifican radicalmente la situación en el campo en casi los dos tercios de la península, marginando o haciendo desaparecer a los pequeños propietarios y sustituyendo una economía aún destinada sobre todo al autoconsumo por una intensa comercialización de los productos.

Esta revolución en la organización de la producción concierne igualmente al artesano. Aquí subsisten los pequeños talleres tradicionales, que funcionan en un marco

esencialmente familiar, pero quedan marginados a la confección de productos de mediocre calidad que tienen solo una difusión restringida. De ahora en adelante, la producción queda acaparada por los grandes talleres y sobre todo por las verdaderas manufacturas urbanas comparables punto por punto a las *villae* agrícolas: las mismas dimensiones de media, la misma amplitud de producción, la misma intensa comercialización de los productos, la misma utilización racional de la mano de obra, donde predominan los esclavos, al menos cuando disponemos de la suficiente información como para conocer el estatus de los trabajadores.

El esclavo se encuentra, pues, en el centro de un profundo cambio económico. La nueva organización del trabajo hace de él, en las manufacturas, un simple eslabón en un proceso productivo que se le escapa por completo. Una atenta observación de una de las categorías de cerámica fabricada en este contexto, la cerámica de barniz negro llamada campaniense, ha permitido que nos hagamos una idea más precisa del modo en el que se organizaba el trabajo. Desde el momento en que aparece este producto, se constata una simplificación sistemática del trabajo. Es por ello que el barniz no se aplica con un pincel, sino por inmersión. El resultado es menos precioso, y sobre todo en el pie, por el cual el obrero ha cogido el vaso para meterlo en el liquido, y que no queda barnizado por completo. Este defecto se considera poco importante, teniendo en cuenta la ganancia de tiempo que así se obtiene. En esta misma línea, las formas utilizadas no son una creación, sino préstamos tomados a producciones anteriores, frecuentemente simplificadas, como, por ejemplo, la supresión de pequeñas «uñas» incisas que adornaban los modelos originales.

Un segundo principio esencial rige la organización del trabajo: la estandarización. Este principio es tan rígido que

puede a veces contradecir la voluntad de simplificación. Así, cuando los vasos se adornan, llevan impresos en el fondo, mediante sello, o una roseta central o cuatro pequeñas hojas radiales rodeadas por un circulo de ruedecillas. Estos temas se respetan siempre estrictamente: nunca habrá varias rosetas, ni una roseta rodeada de ruedecillas. Aún más, la decoración de las hojitas implica que se le dedica cierto tiempo, ya que hay que orientar el vaso varias veces de diferente modo. Sin embargo, este último tipo de ornamentación, usado durante toda la primera mitad del siglo II a. C., no conoce ningún tipo de cambio: jamás se suprimirá el círculo de ruedecilla, nunca se orientarán las hojas en la misma dirección.

Aparecerá así una ley esencial en este tipo de producción: la eliminación de cualquier iniciativa, eliminación que asegura la eficacia y la productividad. Toda relación entre el comprador y el productor, o entre este y su obra, queda abolida. No hay ya un encargo concreto, sino una gama de objetos destinados a cubrir las necesidades esenciales del mercado. Ya no hay firmas que nos descubren el nombre del propietario o del obrero, sino realizaciones anónimas. Todas estas características permiten reconstruir la organización del trabajo en estas manufacturas donde se reúnen los trabajadores destinados cada uno de ellos a tareas estrechamente especializadas, asumiendo cada una de las operaciones cuya suma conduce a la creación de la obra acabada. Lo que prima desde ahora es el automatismo del gesto, la eliminación de la reflexión, de las innovaciones, de las vacilaciones, de los arrepentimientos. Ya no hay artesanos que sacan un cierto orgullo de la obra que han concebido de principio a fin, que puedan atender a las necesidades y deseos del cliente, sino verdaderas máquinas humanas cuya yuxtaposición en un mismo local lleva a cerámicas

producidas en serie, y cuyo precio de coste es tanto menos elevado cuanto que está exento de toda inversión imaginativa.

Desconocemos el estatus exacto de estas personas, sometidas de este modo a una severa disciplina, y a quienes se les exige que se aparten de cualquier pensamiento, pero la función imprescindible de los esclavos queda atestiguada perfectamente en producciones posteriores de este tipo. Está claro, sobre todo, que estas manufacturas son el reflejo directo del papel dominante desde ahora ejercido por el modelo esclavista. Gran parte de los trabajadores que han quedado jurídicamente libres está sometida desde ahora a unas condiciones de trabajo inspiradas directamente en lo que podría esperarse de un esclavo explotado racionalmente. Está desposeído del dominio de su propia persona, es la palanca necesaria gracias a la cual se impone una división del trabajo que conduce, para el obrero, a una pérdida del control total de la operación de producción en la que está inserto.

Se trata de una novedad revolucionaria. Que el trabajador no sea el dueño de sus herramientas es usual, pero hasta ahora esto no modificaba sus condiciones de trabajo. El que cultivase su tierra o la de otro mediante el pago de una renta, que trabajase como asalariado en una propiedad fundiaria o en un taller, no hacía que por ello sus gestos se modificaran. Seguía siendo parte integrante de un sistema de producción del cual comprendía la lógica, aunque el sometimiento a las órdenes del amo tendía a parcelar su trabajo. Por el contrario, desde ahora el trabajador, en el marco de las manufacturas rurales o urbanas, ha perdido no solo la propiedad de los medios de producción, sino también cualquier control sobre él: no es más que un engranaje en las operaciones cuyos intríngulis se le escapan por completo. Ya no debe preguntarse por qué hace tal o tal gesto en ese momento. Ya no se le pide que haga su trabajo con conocimiento o

inteligencia. Se le exige, por el contrario, que no piense, que se someta a una disciplina cuyos objetivos no le conciernen. Se ha podido hablar, de un modo claro, de *taylorización* antes de tiempo, y es cierto que la separación radical entre el trabajador y su trabajo constituye un caso único que anuncia, a su manera, las características del modo de producción capitalista.

Entre otras cosas, una diferencia radical salta, sin embargo, a los ojos, es la función primordial de las máquinas en el capitalismo, cuando es bien sabido que la Antigüedad se caracteriza, por el contrario, por su escasa importancia. Desde este punto de vista, incluso la Edad Media aparece como un período de progresos técnicos considerables, en relación al estancamiento de época greco-romana durante la cual, sin embargo, muchas especulaciones teóricas ofrecían las bases necesarias para un brillante desarrollo del utillaje. Muchos son los autores que no han dudado en buscar en la esclavitud las causas de este estancamiento.

Lo que acabamos de decir sobre la organización de las manufacturas esclavistas permite abordar el tema de un modo radicalmente diferente. En primer lugar, se constata que la explotación esclavista no se contradice en absoluto con las investigaciones técnicas. En las *villae* es donde se utilizan de modo más racional los lagares de aceite o de vino y donde más rápidamente se difunden las importantes innovaciones técnicas que conciernen a estas máquinas, innovaciones tan importantes que se emplearán casi tal cual hasta la era contemporánea.

Además, y sobre todo, se olvida demasiado frecuentemente la extraordinaria eficacia del esclavo racionalmente explotado. Como observa Aristóteles, si las lanzaderas tejieran solas y las púas tocaran solas las cítaras, no harían falta ni obreros ni

esclavos (*Pol.*, I, 4, 3). Pero esto supondría la existencia de unas máquinas extremadamente perfeccionadas, de las cuales no se dispone del todo incluso en nuestros días. ¿Quién puede sustituir eficazmente a un esclavo, sometido a la disciplina, y buen músico, para tocar un instrumento? En el campo mismo de la producción, ¿qué máquina, antes de la época contemporánea, podría fabricar una cerámica como la campaniense o la aretina, equilibrando de modo extraordinariamente eficaz calidad y cantidad, belleza y rentabilidad? Asimismo, ¿qué empresa podría proporcionar productos agrícolas seleccionados, con tanta abundancia y a precios tan competitivos?

En el marco de la producción esclavista, el esclavo está dotado de una notable eficacia. Está inserto en una organización que le priva de toda iniciativa: su dimensión humana queda definitivamente borrada y se transforma en una máquina desprovista de la fuerza que caracteriza a las máquinas modernas, pero dotada de una habilidad de la que carecen aún nuestros actuales robots. El maquinismo antiguo está lejos de ser inexistente, como se ha querido afirmar, y el instrumento animado en que se ha convertido el esclavo es, sin duda, el florón más notable a partir del momento en el que está inserto en un proceso de producción coherente, basado en él.

Desde este punto de vista, son las innovaciones técnicas las que caracterizan la época tardoantigua, y luego la Edad Media, que aparecen como épocas de regresión. Ciertamente, se trata de una economía de mano de obra, pero, en realidad, toscas máquinas sustituyen a expertas máquinas humanas; una economía extensiva, donde la tierra produce poco, donde se reducen los talleres para adecuarse a la demanda, sustituye a una economía intensiva, basada en una notable

productividad obtenida gracias a fuertes inversiones en hombres-máquina.

Esta transformación radical de la organización del trabajo es consecuencia de la desaparición del modo de producción esclavista, fenómeno que se rematará en el siglo II d. C. Para la época que nos ocupa, la historia de la esclavitud queda, pues, marcada por dos grandes cortes. En primer lugar, el del hacia 200 a. C., que marca el inicio de la puesta en marcha de un sistema económico basado en la explotación racional del esclavo, que tiende a sacar todos los beneficios económicos de su estatus de total dependencia. Luego, el del siglo II d. C., que corresponde a la ruina de este sistema. Además, a lo largo de estos cuatro siglos hay que distinguir los dos últimos siglos de la República del Alto Imperio, períodos que corresponden respectivamente al apogeo de esta organización y a su largo y progresivo declinar. Estas grandes divisiones cronológicas condicionan profundamente la vida del esclavo romano.

Antes de los cambios de época helenística, el esclavo, al menos en la medida en que era propiedad de un particular, se encontraba inserto en las relaciones que unen a los diferentes miembros de la *familia* bajo la autoridad del *pater familias*. Sería ciertamente excesivo afirmar que este ejerce una *potestas* similar sobre sus hijos que sobre sus esclavos. En particular, en el primer caso, este poder es intransmisible, mientras que forma parte de la operación de venta en el segundo caso. Sin embargo, la situación del hijo y del esclavo no se diferencian tan radicalmente. Las XII tablas, este texto fundamental del derecho romano redactado a mediados del siglo V a. C., atestigua que el padre puede vender a sus hijos. En cambio, puede adoptar un esclavo. Su enorme poder tiende a borrar las diferencias existentes entre los que se encuentran bajo su potestad, más aún si se trata de un marco patriarcal donde los esclavos, al igual que los hijos, aparecen ante todo como una

valiosa fuerza de trabajo. Otras medidas del antiguo derecho romano apuntan hacia la misma dirección. Así, también en las XII tablas, se constata que aquel que es culpable de perjuicio hacia otro, sobre todo si se le ha provocado una fractura, debe pagar una indemnización en dinero a la víctima, sea libre o esclava. Ciertamente, la cantidad de dinero va de lo simple a lo doble, según sea el caso de la figura, pero es llamativo que el enfoque jurídico del problema sea idéntico: cualquiera que sea el estatus de la víctima, esta siempre es considerada como víctima de una *iniuria*.

Sin embargo, no debemos engañarnos; por muy grande que sea el peso de la *patria potestas* sobre el hijo, subsiste una diferencia esencial entre él y el esclavo. El primero está destinado a convertirse él mismo en ciudadano y en padre de familia, mientras que el segundo se quedará como es. Sin embargo, en esta época, la diferencia fundamental se encuentra entre el ciudadano y los demás, sin aislar del todo al esclavo del resto de la sociedad. Tal y como hizo Aristóteles para las ciudades griegas, se puede examinar su situación durante los primeros siglos de la República, confrontándola con la de los hijos del propietario: no son idénticas, pero coinciden frente a la realidad dominante del amo-ciudadano.

En cambio, cuando la esclavitud patriarcal deja el sitio a un sistema esclavista, la situación del *servus* se encuentra radicalmente modificada. Si retomamos el ejemplo del daño corporal, se constata una distinción fundamental entre el libre y el no-libre. Desde ahora, la herida producida a un esclavo se considera como un daño no hacia el esclavo, sino hacia el patrimonio del amo. El dependiente pierde así cualquier personalidad: el culpable debe pagar al amo la cantidad equivalente al valor máximo alcanzado por el esclavo durante el período anterior al hecho. Este se incluye en el proceso que

vale para todo daño hecho a los bienes, sean objetos o animales.

Es esta la ley que sirve de punto de partida para el complejo asunto que Cicerón llevó como abogado de Q. Roscio, un comediante que había formado en el arte teatral a un esclavo, propiedad de un tal Fanio. En esta sociedad, uno había proporcionado al *servus*, y el otro lo había educado, y ambos se repartían los beneficios, rápidamente considerables porque el esclavo se cotizaba muy alto, hasta el día en que fue muerto. Juntos o independientemente, según las circunstancias, los dos socios se volvieron contra el homicida, en nombre de la *Lex Aquilia*. Finalmente, Roscio aceptó una transacción recibiendo una tierra a cambio de la indemnización fijada. Resultó de ello un largo proceso entre los dos socios, del cual nos queda el alegato de defensa de Cicerón. Lo que aquí nos interesa es el espíritu del texto. Solo se trata de dinero y del interés de los propietarios. El esclavo asesinado nunca aparece como tal: estamos en la ignorancia total en cuanto a su personalidad y está claro que la *iniuria* no se le ha cometido a él, sino a sus dueños. No hubo muerte de un hombre, sino una degradación del patrimonio. El difunto es considerado estrictamente como un bien, y puesto que era el objeto de una sociedad, Cicerón distingue entre su cuerpo, propiedad de Fanio, y su educación, propiedad de Roscio. *Quid erat enim Fanni? Corpus. Quid Rosci, Disciplina* (*Pro Roscio*, X, 28). Y estas partes en las que el esclavo es descuartizado, perdiendo toda consistencia humana, son inmediatamente tasadas en sestercios. Estamos en el mundo del esclavo-mercancía.

Todo pertenece al amo. El esclavo no tiene nada, solo se define por ser propiedad de alguien. El modo en que Cicerón describe a este actor, a pesar de ser muy apreciado, es reveladoramente indicativo de esta concepción. ¿Puede creerse que su celebridad no deba nada a sus cualidades

personales? Por extraño que parezca, es una evidencia para Cicerón. El favor del público se debe únicamente a que es un alumno de Roscio. Es la celebridad del amo la que hace la fama del discípulo, y solamente el trabajo invertido por el primero es el que da algún valor al segundo. La única cosa digna de admirar es la paciencia del amo en formar un individuo tan lento en comprender.

Rápidamente, el derecho recoge esta nueva forma de esclavitud. No solo las relaciones entre amos y esclavos reciben una sanción jurídica cada vez más fuerte, sino que la mutación acaecida provoca un cambio en el vocabulario. El antiguo término de *erus*, tradicionalmente utilizado para designar al amo como opuesto al servio, es sustituido por el de *dominus*, que ilustra el paso de un sistema patriarcal a uno donde predomina la noción de propiedad. Desde ahora, el término *erus* solo pervive en el lenguaje poético, introduciendo una nota de arcaísmo. Sin embargo, incluso en este ambiente privilegiado, pierde su primer carácter específico, se aplicará desde ahora tanto a un propietario de bienes como de animales: esto ilustra perfectamente el desarrollo de la esfera comercial que disuelve en el marco dominante de la relación de propiedad la singularidad que caracterizaba a la relación amo-esclavo.

Desde ahora, el esclavo-mercancía está solo frente a los libres. Se halla amordazado por toda una ideología, por medidas jurídicas precisas, por actitudes cotidianas que lo aíslan, lo desvinculan del resto de la Humanidad hasta el punto de excluirlo. Se ha convertido verdaderamente en una cosa o en un animal, y como tal lo considera el derecho.

Esta transformación de la condición real del esclavo corresponde a una profunda mutación de toda la sociedad, pero le concierne a él muy particularmente. Se convierte en el

ejemplo donde mejor se revela la importancia de las transformaciones que se producen porque él es el primero que sufre las consecuencias. Aunque no debe olvidarse jamás la enorme heterogeneidad del mundo servil, durante los dos últimos siglos de la República romana confluyen a Italia masas considerables de esclavos de los que una gran parte es destinada a trabajar en el marco de las nuevas estructuras económicas coercitivas que ahora se instauran. La respuesta de estos hombres desarraigados y duramente explotados son las revueltas, y particularmente las grandes guerras serviles del siglo II y principios del siglo I a. C., que durante varios años enfrentaron a los ejércitos de esclavos con el orden romano; en Sicilia, en 136-132 y en 104-101, y en el sur de Italia, con Espartaco, en 73-71. Unas cifras que nos han sido transmitidas por los autores antiguos, y que concuerdan más de lo que se ha querido ver, hacen pensar que en Sicilia en esta época vivían, solo en el campo, unos 200 000 esclavos varones y adultos, de los que una gran parte participará activamente en la revuelta de 136.

Estos movimientos de masas, que expresan a más no poder la resistencia de los esclavos, son provocados a la vez por el aumento considerable de su número en ciertas regiones de Italia y por las nuevas condiciones que les son impuestas. Antaño integrado en la familia, dentro de la cual su dependencia, por original que fuese, no aparecía como un fenómeno aislado y se enriquecía con ocasionales relaciones afectivas favorecidas por el escaso carácter específico de sus tareas, desde ahora se encuentra frecuentemente alejado del amo, y obligado a trabajos cuya organización se le escapa totalmente. La ausencia de libertad se convierte en algo mucho más pesado y se materializa a menudo en llevar cadenas y en el encierro en ergástulos, versión brutal de las «cadenas» ideológicas desde ahora inoperantes.

La violencia y la amplitud de las revueltas de gentes que poco tienen que perder se entienden fácilmente. Pero si la resistencia armada nunca cesó, tomó sin embargo, después de Espartaco, nuevas formas más difusas, asemejándose más al bandolerismo que a la sublevación. Entre las múltiples causas de esta renuncia a la insurrección de las masas, con razón se ha destacado el papel decisivo del contexto político, es decir, las guerras civiles y el peso creciente de los *imperatores*. Es notable que la figura carismática del *imperator*, elegido por los dioses, sea, desde los orígenes, el modelo de los jefes de las grandes revueltas serviles, en el momento mismo en que pesa con más fuerza en la vida política oficial. Espartaco, por tomar solo este ejemplo, propaga la idea de que mantiene relaciones privilegiadas con los dioses, particularmente con el dios tracio Sabacio, asimilado desde hacía tiempo a Dionisio, y aparece con una compañera dotada de virtudes proféticas. Su figura coincide con la de Mario, acompañado por su profetisa. El fracaso de los *imperatores* serviles no significa el fin de esta idea política religiosa entre los esclavos. Estos van, simplemente, a volverse hacia otros *imperatores* que ya no les serán específicos.

De hecho, el desarrollo de las guerras civiles y el papel creciente de los jefes de guerra ofrecen a los esclavos otras soluciones que la revuelta autónoma. Un cambio importante, a la vez político y militar, se produjo cuando Mario, que recibió el mando de la guerra africana, reclutó solo voluntarios para la campaña de 107 a. C., abriendo paralelamente el ejército a los ciudadanos más pobres, hasta ahora alistados excepcionalmente y confinados a los cuerpos especiales. Sus consecuencias son fundamentales: la leva pierde su carácter coercitivo y el ejército se convierte en un medio de promoción para los desheredados que esperan botín y tierras de la guerra. Hay que esperar, sin embargo, que la

empresa sea victoriosa para colmar estos anhelos. General y soldados se encuentran desde ahora vinculados: la devoción de las tropas al *imperator* es la condición necesaria de la victoria. Las dos partes tienden a convertirse en profesionales. Esta evolución borra la noción de ciudadano-soldado y también la del magistrado-soldado, en beneficio de lazos personales, del desarrollo de verdaderos vínculos de clientela que unen al jefe militar con sus tropas.

Los *imperatores* de fines de la República desempeñaron una función esencial en la estabilización social reinsertando a los grupos marginales. Esta acción se expande rápidamente a nivel geográfico, el reclutamiento se efectúa en un sector cada vez más amplio. Un episodio significativo es la política de Pompeyo después de su victoria sobre los piratas en el 67. En lugar de dedicarse a una represión sistemática, los instaló en Occidente y en las ciudades conquistadas de Cilicia, de las que una toma el nombre de Pompeyópolis. Los piratas, fuera de la ley por excelencia, se transforma en colonos renovadores de una ciudad que toma el nombre del *imperator*.

Muy pronto, esta función integradora de los generales victoriosos concierne también al mundo servil. En las luchas que desgarran la República agonizante, los jefes de los partidos reclutan a esclavos. Desde la «guerra social», 21 000 de ellos quedarían manumitidos por luchar contra los *socii*, y después, un Sila o un Pompeyo no dudarán en reclutar tropas de esta manera, cuando la situación se haga apremiante, cosa que sucedería con frecuencia. Incluso, a veces, el esclavo podía obtener la libertad sin ni siquiera tener que luchar en el ejército. Así, tras la muerte de César, los triunviros que heredaron el poder publicaron un edicto que establecía una lista de enemigos políticos proscritos. A los que denunciaran o los mataran se les prometía una recompensa, y a los esclavos, la libertad. Estos últimos, como otros grupos de

desheredados, encuentran así, sirviendo a los jefes políticos, un medio de escapar a su suerte, más eficaz que las grandes revueltas colectivas. Estos grandes trastornos políticos se acompañan, por lo tanto, de profundas mutaciones económicas y sociales cuyo impacto sobre la situación servil es tanto más importante como cuando las funciones del esclavo tienden a evolucionar progresivamente en el Alto Imperio.

Bajo el Alto Imperio, el papel y el lugar de los esclavos en la sociedad romana conocen una profunda evolución. El hecho fundamental es de orden económico. A partir de la primera mitad del siglo I, la organización propiamente esclavista de la producción, que caracterizaba a gran parte de Italia y que daba a esta un papel dominante en los intercambios por el Mediterráneo, empieza a estancarse y a entrar en decadencia. Esta crisis del modo de producción esclavista es un fenómeno de larga duración que se extiende hasta la segunda mitad del siglo II, para desembocar no en la desaparición de la esclavitud, sino en una economía fundada en ella.

De los cambios se desprende una diversificación del papel del esclavo, de las nuevas formas de explotación de esta fuerza de trabajo que se caracteriza esencialmente por la desaparición de la rigurosa separación entre trabajadores y medios de producción, propia de las manufacturas esclavistas. Ciertamente, la organización manufacturera del trabajo había concernido solamente a una parte de los siervos, pero se trataba de sectores punta. Desde ahora, la supremacía económica de estas empresas se cuestiona progresivamente y se desarrollan otros modos de explotación que no son específicos de una mano de obra servil.

A menudo se ha dicho que el proceso se corresponde con el resurgimiento de viejas relaciones sociales. Esto no es tan

evidente. Incluso si encontramos, aparentemente, antiguos tipos de dependencia, la distinción entre explotación y propiedad desde este momento está sólidamente establecida, más que antes, y de ello resulta, para el explotador, un pliego de condiciones bien concretas a cambio de derechos que poco tienen que ver con las antiguas comunidades rurales. Sea como sea, las condiciones de trabajo de los esclavos se transforman profundamente.

Esta evolución es clara en el campo, donde muchos de estos propietarios tienden a abandonar el aprovechamiento directo de sus tierras y se las confían a dependientes que las explotarán, divididas en tenencias. Estos dependientes pueden ser esclavos, que ven confiárseles la administración de una tierra, con todo lo que ello implica de relativa autonomía y responsabilidad. Su modo de vida es, en todo caso, radicalmente diferente al de sus congéneres, completamente inmersos en un sistema que solo les pide que sigan con vida para que trabajen en las tareas que diariamente les son asignadas. En la práctica, salvo su estatus jurídico, están muy cerca de las personas libres que también pueden explotar una porción del dominio a cambio de unas rentas cuidadosamente especificadas.

Con el desarrollo de este tipo de aparcería, muy coercitivo para el tenente, incluso si se le garantizan ciertos derechos sobre la tierra que cultiva, se desemboca, en los siglos II y III, en campos trabajados por dependientes en su gran mayoría, los colonos cuyo estatus jurídico personal es secundario frente a la realidad de su posición social. El carácter específico del esclavo tiende a borrarse progresivamente, y Ulpiano, jurista de la época severa, y al citar a sus predecesores del siglo I, habla de estos *servi qui quasi coloni in agro sunt* (*Digesto*, XXXIII, 7, 12, 3). Se llega así al agolpamiento en una misma categoría de libres y de no-libres; estos últimos se quedan

como esclavos, pero ya no forman parte del *instrumentum fundi*, puesto que cultivan en el marco de una especie de convención.

Otro fenómeno paralelo es la multiplicación de los esclavos que desempeñan un papel importante en la gestión de los dominios, asumiendo funciones de vigilancia y manipulación de fondo, o incluso tomando ellos mismos a su cargo la explotación de tierras que alquilan al propietario. Así, al lado de los *vilici* tradicionales, simples agentes de ejecución del amo, aparecen *vilici* que administran el dominio por cuenta suya, a cambio de unas rentas, y que pueden explotar directamente o parcelar la explotación confiando lotes de tierras a los esclavos. De un modo general, la vigilancia de los bienes del amo se confía a todo una jerarquía de responsables financieros, suceptibles de realizar operaciones para sus *dominus*: son los *procuratores, adores, dispensatores, cellarii, arcarii*… que nos son conocidos mediante las inscripciones y que a veces ejercen funciones en la ciudad y en el campo.

Efectivamente, en el medio urbano la evolución es muy similar: al lado de estos administradores (entre los cuales se encuentran los *insularii*, que administran las casas de su amo que se han alquilado, constituyendo una versión específicamente urbana) se encuentran cada vez más médicos o intelectuales siervos. De un modo más general, se constata el mismo fenómeno fundamental de retroceso en la organización manufacturera de la producción. Llega a ser habitual permitir al esclavo artesano una actividad autónoma, y para administrar sus empresas, el amo recurre a unos *institutores*, casi siempre esclavos, que regentan un taller, ocupándose de las ventas y compras de mercancías, de operaciones de préstamo, de transporte, etc… Como en el campo, no se trata sin duda de prácticas totalmente nuevas, pero desde ahora adquieren tales dimensiones que su

significado se encuentra profundamente modificado. La eficacia del esclavo como agente de gestión está directamente ligada a su estatus. El amo puede someterle a toda clase de pesquisas, incluida la tortura, y hacer él mismo justicia. Estas garantías, que no ofrece un libre, explican por qué los ricos acuden cada vez más a esclavos para administrar sus negocios, y que se convierta en regla absoluta cuando la función implique también el manejo de fondos. Estas garantías, que no ofrece un libre, explican también el caso, aparentemente muy extraordinario, de estos ingenuos que se venden ellos mismos a un propietario para poder administrar los bienes *ad actum administrandum* o *gerandum*. La situación social de estos financieros es envidiable, pero implica, para la seguridad del amo, un estatus servil. En esta situación, ser esclavo se convierte en un medio de promoción social.

Esta evolución contribuye en gran medida a acrecentar la heterogeneidad del mundo servil. Desde el siglo I, el tema del esclavo rico e insolente acompaña al del liberto que supera a la aristocracia por su tren de vida y su poder. El fenómeno se acentúa considerablemente por el rápido crecimiento del número de esclavos que pertenecen al emperador. No solo tienen derechos especiales, que les diferencian de los esclavos privados, sino que la proximidad al poder ofrece a una minoría de entre ellos posibilidades de ascenso social mucho mayores, sobre todo en la administración del enorme patrimonio imperial o en el servicio al Estado. Como cualquier dueño, el emperador necesita personas adictas a él, es decir, que dependen por entero de él. En este sentido, el esclavo encarna el tipo de administrador más eficaz, modelo que se impone a los libres como los *curiales* del Bajo Imperio que al entrar en la *militia* fiscal abandonan su estatus

superior, convirtiéndose en simples plebeyos, susceptibles de ser sometidos a tortura.

Todas estas mutaciones suponen, en la práctica, un debilitamiento de la incapacidad jurídica del esclavo. Por ejemplo, cuando un *instructor* esclavo administra una empresa, hay que dejarle cierta libertad de acción y se plantea entonces el problema de la articulación de la responsabilidad del esclavo y la del amo para quien trabaja. El derecho está obligado a tratar estas cuestiones. Se da el caso de que el *dominus* puede mostrar en su oficina un tipo de negocio que no desea que lleve a cabo el esclavo, desligándolo así de su responsabilidad. Pero, a menudo, el *institutor* está lejos del amo y dispone de hecho de gran autonomía, lo que solo puede traducirse en la validación de los contratos que pueda pasar. Desde ese momento, los contratantes pueden volverse contra el patrón, pero pidiendo compensación solamente sobre los valores producidos por la actividad del esclavo, es decir, su peculio y las cantidades ingresadas por el patrón.

El reconocimiento de una cierta capacidad del esclavo para los negocios aparece indispensable tanto en interés de los que tratan con él como en el amo que cuenta precisamente con su autonomía para administrar su empresa con eficacia. La solución que permita aunar esta evolución y la inferioridad fundamental del esclavo se basa en el desarrollo de una antigua práctica, la del peculio del esclavo. Práctica antigua, pero que no era sistemática y que, en el punto de partida, necesitaba por parte del amo una manifestación explícita de voluntad, mientras que a partir del Alto Imperio, y sobre todo desde el siglo II, esta voluntad del amo queda cada vez más implícita. Paralelamente crece la posibilidad, para el esclavo, de disponer libremente de esta especie de patrimonio, de convertirse tanto en deudor como en acreedor, fuera de la responsabilidad jurídica del amo. Tras los múltiples debates

que han tratado de la interpretación que debe darse a unos textos a veces discordantes, se reafirma el reconocimiento progresivo de la capacidad patrimonial del esclavo, e incluso de una cierta capacidad procesal, reflejo directo de nuevas funciones que debe asumir cada vez más.

El debilitamiento de la organización coercitiva que rige a los esclavos desemboca así en un debilitamiento de las posibilidades del control de los amos. Esto vale, evidentemente, para la élite servil que se dedica a los negocios, pero también para muchos esclavos pobres como los *servi quasi coloni*, quienes también verán confiárseles algunas responsabilidades de gestión. En consecuencia, se vuelve indispensable encontrar soluciones para organizarlos. Estas toman varias formas.

La primera es, precisamente, la creciente importancia del peculio. Este último no concierne a los que están sometidos dentro de las relaciones de tipo manufacturero, pero constituye, para los que disfrutan de una relativa autonomía, un estímulo, una especie de interés hacia los resultados de sus actividades. El fin último es, para el esclavo, la compra de su libertad, pero ante todo se trata de una operación de integración, como nos revela la práctica, cada vez más corriente, de dejar a este, ya como liberto, el disfrute de su patrimonio. También lo muestran así las disposiciones legales, *a priori* bastante sorprendentes, que tienen como objetivo proteger este peculio de la omnipotencia del amo, para que nada le haga perder su atractiva eficacia: es el caso de las medidas que se imponen al *dominus* para el pago de los objetos producidos o vendidos en la oficina que administra su esclavo. Aparentemente, el patrimonio del segundo se constituye a costa del primero, condición indispensable para la integración eficaz de los subordinados. Se vuelve habitual, además, que la tierra cultivada por el esclavo o el negocio que

administra se incluya en su peculio. Con el mismo objetivo, las leyes del siglo III distinguen claramente al esclavo que ha comprado su libertad, incluso si la operación no fue más que una ficción, puesto que a menudo conserva su peculio, del que debe la libertad a la bondad de su amo. El primero solo debe respeto a su antiguo propietario, el segundo le queda sometido mediante diversas prestaciones y obligaciones, como la de legarle cierta parte de sus bienes.

Así, constatamos que el desarrollo de los valores mercantiles produce consecuencias que pueden parecer algo inesperadas. En efecto, si en un primer momento permite el desarrollo, en una medida sin precedentes, del comercio de hombres, en un segundo momento permite una posibilidad de emancipación para aquellos que no están sometidos por una organización del trabajo que no les da más que los medios para seguir con vida. De pasivo que era, solo objeto que se compraba y se vendía, el esclavo-mercancía se convierte en activo, como comprador de su propia persona.

El proceso de integración no se queda en esto. Antes de su liberación, la minoría servil adinerada, o al menos acomodada, lleva a cabo la construcción de un patrimonio que reproduce fielmente las estructuras dominantes. Estos esclavos pueden poseer ellos mismos esclavos, los *vicarii*, de los cuales algunos pueden servirles como *procuratores* o *institutores*, para administrar sus bienes, es decir, desempeñar las mismas funciones que ellos mismos desempeñan para sus amos. El derecho indica que estos esclavos de esclavos pertenecen a estos y no al *dominus*, y las relaciones entre el esclavo y sus *vicarii* se calcan sobre las que hay entre el hombre libre y sus esclavos. Los *vicarii* pueden ser explotados duramente: Pomponio, jurista del siglo II, menciona a un esclavo que prostituía a sus ancillae pertenecientes a su peculio. Pueden también formar parte de la minoría servil

privilegiada y poseer ellos mismos un peculio que incluye esclavos, es decir, *vicarii* que pertenecen a un vicarius. La manera en la que las relaciones esclavistas se reproducen, en cascada, dentro del mundo de los esclavos es el mejor testimonio del éxito de la política de integración de las élites serviles. ¿Qué hay de más tranquilizador para los dominantes que el texto de Juliano, del mismo siglo II, que menciona a los *venaliciarii*, esclavos mercaderes de esclavos?

La eficacia de esta política reposa también en el notable carácter específico de la ciudad romana, su capacidad de apertura a los elementos extraños que la distinguen profundamente de las ciudades griegas. En estas, desde época clásica, el cuerpo de ciudadanos constituye un mundo cerrado en el que es muy difícil integrarse. El caso del liberto es muy característico de esta profunda diferencia. El funcionamiento de la ciudad romana, que frecuentemente hace ciudadanos, corresponde a un verdadero modelo social radicalmente diferente del de Grecia. Implica una ramificación esclavo-manumisión-acceso a todas las actividades económicas, incluida la posesión de la tierra, que es casi desconocida en el mundo griego y que cimenta la eficacia de la política de integración de las élites serviles.

Una segunda forma de organización es presentar de un modo diferente las relaciones entre amo y esclavo. La toma de conciencia de la necesidad de crear una presión moral sobre unos subordinados, cada vez menos controlados por una estricta disciplina, se reafirma en las clases dirigentes. Sin duda el choque de las guerras civiles ha desempeñado un papel secundario en esta evolución, en la medida en que ha permitido a un cierto número de esclavos manifestar, mediante el juego de denuncias, el odio que profesaban a sus amos, o simplemente les ha permitido actuar en función de sus propios intereses. Desde ese momento, el sometimiento

del mundo servil, una vez restablecido el orden, exige otras soluciones que los ergástulos, tanto más que este procedimiento de explotación de la mano de obra no corresponde, en muchos casos, a la evolución económica. Es, sin duda, en Séneca donde encontramos uno de los intentos más profundos de reflexión sobre la necesidad de nuevas relaciones entre amos y esclavos, sobre la necesidad de obtener una sumisión no solo física, sino también moral, siendo esta la mejor garantía de aquella. Sería vano buscar, en este intento, una profunda influencia del estoicismo: este no es más, ante todo, que un medio técnico que permite trasponer unos conflictos sociales al plano moral, para permitirles resolverlos sin tocar para nada el orden establecido.

En este sentido, la lógica de la carta 47 a Lucilio, enteramente consagrada al problema de la esclavitud, es característica. El punto de partida es el recuerdo de lo que se ha vuelto un tópico en el pensamiento helenístico, la igualdad de los hombres, principio este que también es válido para los esclavos (*Servi sunt. Immo homines*). Pero esta igualdad es puramente abstracta: nosotros somos también esclavos, porque lo somos de nuestros vicios, y nadie está protegido de un revés de la fortuna, incluso Platón, que fue vendido; en cuanto al esclavo, su alma queda libre (*Servus est. Sed forlasse liber animo*), tema retomado a menudo por Séneca (por ejemplo, *Ben*., III 20), y que tiene la ventaja de eludir la cuestión de la verdadera liberación de los siervos. Sobre estas bases, la política preconizada es muy simple. Son nuestros malos tratos los que transforman a los esclavos en enemigos. Hay que inspirarles no el temor, sino el respeto que entraña el afecto; hay que recrear los lazos que unían antaño el esclavo a la casa, en la época en la que el *dominus* era el *pater familiae* y donde los *servi* llevaban el hermoso nombre de familiares.

En todos estos pasos no se pone, evidentemente, en tela de juicio la cuestión de la esclavitud, sino, por el contrario, el deseo de fortalecerla. El reconocimiento de que un esclavo tiene alma permite que se localice en ella su libertad, libertad espiritual que nadie puede quitarle, pero que no impide para nada el funcionamiento de las relaciones sociales. Puede incluso llegar a favorecerlas, ya que bien tratado, el esclavo no se limitará a obedecer, sino que, por su propia iniciativa, puede mostrarse fiel. La libertad moral del esclavo puede y debe conducir a su fidelidad. En cuanto al concepto de humanidad, implica la misma actitud para todos, la sumisión a la necesidad, y más precisamente a las autoridades: el aristócrata se someterá al poder imperial, el esclavo al *dominus*, porque la revuelta aumenta el peso de la dominación, así como la bestia salvaje aprieta sus ataduras al forcejear (*De ira*, III, 16). Todo cambio en el mundo es imposible.

Esta teorización de las relaciones entre amos y esclavos, donde el sentimentalismo debía permitir obtener mejores resultados que las coacciones físicas, conoce un cierto éxito, pero apenas parece haber modificado en algo los comportamientos, empezando por el de Séneca, que a menudo reconocía la utilidad de los castigos corporales. De hecho, esta visión solo valía para las relaciones privilegiadas que el señor podía mantener con un restringido círculo de esclavos, y en esta medida aparece como poco novedoso. La postura de Plinio el Joven es esclarecedora: en su correspondencia se explaya a menudo sobre su *humanitas* hacia sus dependientes (VIII, 16,3). Sin embargo, con ocasión del asesinato de un senador a manos de sus esclavos, no deja de subrayar los peligros que corre incluso el amo indulgente: la muerte de un *dominus* que él mismo califica de cruel no deja de ser una ocasión para lanzar una diatriba sobre la

perversidad del mundo servil, de la cual una actitud bondadosa no permite protegerse (III, 14).

Nos podemos preguntar desde este momento para qué sirven todos estos discursos, puesto que la bondad del amo tiene más que ver con el *topos* literario que con una profunda modificación de las actitudes, y solo se le atribuye una dudosa eficacia. La respuesta parece ser dada en el modo en el que desde ahora se concibe el papel del Estado en las relaciones entre amos y esclavos. El modelo teórico es la época antigua, donde los esclavos se integraban en la *familia*, y asumían las cargas honoríficas, donde la *domus* se consideraba como una verdadera república en miniatura (Sén., *Ep*., 47, 14; *domum pusillam rem publicam esse iudicaverunt*). Esta realidad pasada, ciertamente muy idealizada, queda como modelo de los nuevos *domini*, de los que no piensan solo en despreciar y explotar a sus esclavos. Las comparaciones estatales vuelven también a menudo: la cólera provoca la huida de esclavos, como provoca el odio hacia el magistrado (Séneca, *De ira*, III, S, 4); los esclavos matan a los amos crueles como los pueblos matan a los tiranos (*Clem*., I, 26); el peculio es del amo de la misma manera que todo pertenece al rey: esto no debe impedir el ejercicio de otro derecho de propiedad, el de esclavos y súbditos (*Ben*., VII, 4); para los esclavos, la *domus* es casi una república, una ciudad (Plinio, *Ep*., VIII, 16: *servis res publica quaedam et quasi civitas domus est*).

Una conclusión esencial se deriva de este paralelo entre la *domus* y el Estado. Antaño, los *patres familias* administraban la casa, como la ciudad en calidad de *patres conscripti*. Ahora los tiempos han cambiado; César se ha fundido de tal manera con la República, que se han vuelto indisolubles, como el cuerpo y el alma (*De clem*., I, 4-5): desde ahora, el *pater familias* necesitará el apoyo del *pater patriae*, porque los detentadores de la autoridad privada y de la autoridad pública

ya no coinciden. En lo que claramente expresa Plinio en su *Panegírico a Trajano* (42), cuando alaba al emperador, calificado no por casualidad como *pater patriae*, por haber restaurado la piedad filial de los hijos y la obediencia de los esclavos, garantizando así la seguridad de los dueños y la virtud de los siervos.

Antaño, el Estado no se manifestaba más que para reprimir las grandes revueltas. Desde ahora, se celebra su actuación dentro de la misma *familia*, donde la armonía se restablece en nombre de la salud pública (*salutis publicae signo*), para retomar la expresión de Plinio, que no es una simple fórmula retórica. Basta con recordar que una medida de Tiberio permitió a los *servi* refugiarse cerca de las imágenes de los emperadores no solo en los lugares públicos, sino también en las casas privadas (Tácito, *Ann*. 3, 36). El arbitraje imperial se manifiesta hasta en la intimidad de las *domus*. Todo el Alto Imperio se caracteriza efectivamente por una creciente intervención del emperador en las relaciones entre amos y esclavos, en la línea de una política inaugurada por el mismo Augusto. El *dominus* debe mostrarse más liberal, porque la evolución de las relaciones de producción ya no le permite someter tan violentamente como antes al esclavo; y hacerlo en la medida en que el Estado le sustituye parcialmente a la hora de mantener el orden.

La característica de la legislación imperial es, pues, la de ocuparse de un campo antaño olvidado por el derecho público. Ello presupone un relajamiento de los lazos entre esclavos y amos, para dejar un espacio a la actuación del Estado. Para darse cuenta de la amplitud de esta revolución del derecho y de las practicas baste con referirse al *senatusconsultum silanianum* de 9 d. C., que condenaba a muerte a todo esclavo que no hubiese acudido en auxilio de su amo agredido, si se encontraba al alcance de su voz. Para

que esta medida sea eficaz, el legislador limita el poder de los *domini*: el testamento del amo asesinado no se abrirá hasta que las pesquisas y las ejecuciones pertinentes se hayan llevado a cabo, para que el heredero no intente salvar a unos serví culpables, pero que hacen parte de su patrimonio. Asimismo, otras leyes, destinadas a luchar contra la formación de bandas armadas, introducen la noción de la responsabilidad del esclavo, que se supone que ya no debe obedecer ciegamente a su amo.

Sobre estas bases, la legislación imperial comporta dos partes inseparables. La primera comprende medidas destinadas a proteger al esclavo de la violencia de su propietario: limitaciones a las torturas, control de los esclavos condenados a luchar contra las bestias salvajes, prohibición de matar un esclavo incapaz de trabajar (Claudio), y luego a cualquier esclavo (Adriano), libertad dada a los esclavos abandonados por su amo cuando estaban enfermos. En los siglos a y ni esta legislación se ve reforzada: cada vez tiene más presente los lazos familiares del siervo y favorece su manumisión cuando este es objeto de controversias jurídicas.

La segunda parte de la legislación concierne, por el contrario, a leyes represivas destinadas a garantizar la seguridad de los *domini*. La medida esencial es el senadoconsulto silaniano que acabamos de citar y que corresponde a la asunción por parte del Estado de un papel represivo antes realizado dentro de la misma *familia*. Esta disposición jurídica esencial quedó reforzada más aún por Nerón, quien extendió la aplicación de la misma a los esclavos del cónyuge, y luego por Trajano, que la extendió a los libertos del patrono asesinado. Otras leyes tienen como fin mantener a los esclavos en su sitio: organización de la búsqueda de fugitivos, condena a muerte de todo esclavo que intentara enrolarse en el ejército, etc.

Así, gracias al *pater patriae*, supremo *pater familias*, la *domus* se vuelve a convertir en una pequeña república donde coexisten armoniosamente las personas. La creciente importancia del Estado en la vida familiar es igualmente sensible en el mimetismo que caracteriza la instauración de nuevas instituciones. Augusto reorganizará en los medios urbanos el culto a los *Lares compitales*, los Lares de las encrucijadas de caminos, desde ahora asociado al culto de su propio *Genius*. Con esta ocasión, mantuvo la tradición que asociaba a los esclavos con el servicio de estos ritos, como *magistri* y como *ministri*. La dimensión política de esta reforma religiosa está clara: constituye un elemento importante de la vinculación a la persona imperial de los diferentes grupos de la sociedad romana, incluidos los esclavos.

Este modelo imperial es retomado por los propietarios. En el campo, a imagen de los dominios imperiales, la *familia rustica* participa en los colegios que tienen sus decuriones y sus *magistri* y que organizan el culto de los Lares de la familia y el Genio del patrón. Pueden encontrarse en estos colegios a esclavos y libertos unidos con sus magistraturas electivas, en el medio urbano. Las posibilidades de organización que se ofrecen de este modo a los esclavos, con lo que ello conlleva de honorífico para algunos de ellos, tienden a facilitar la necesaria integración del mundo servil. También refuerzan el poder del *dominus* cuya dimensión sobrenatural tiende a reafirmarse, a remolque de la creciente divinización del emperador, por el cauce del culto al Genio patronal que copia directamente el culto oficial del Genio imperial.

Ya delimitadas las profundas mutaciones que afectan en varias ocasiones a las relaciones entre amos y esclavos, es posible volver a la pregunta planteada al inicio de este estudio: ¿cómo puede concebirse una sociedad donde coexisten el

ciudadano y el esclavo? Dicho de otro modo, ¿cómo puede definirse el *servus* de modo que se justifique el sistema? Evidentemente, la respuesta varía en función de las diferentes situaciones históricas.

En un primer momento, el gran concepto justificativo es la idea de la naturaleza. Se es esclavo porque su naturaleza es esencialmente servil. Es el gesto que se impone en época helenística, no sin chocar con la oposición de numerosas corrientes de pensamiento hostiles a la esclavitud. Hace falta, de nuevo, volverse hacia el libro I de la *Política* de Aristóteles, ya que se convertirá en el texto de referencia para los autores posteriores. La idea de esclavo por naturaleza se basa en la afirmación según la cual la naturaleza de una cosa es su finalidad y cada cosa tiene su propio fin porque la naturaleza hace cada objeto para una sola finalidad. Eso es también lo que subraya Platón, quien escribe que la naturaleza había creado a los hombres no iguales, sino diferentes los unos de los otros y aptos para tal o tal función (*Rep*., II, 370 b).

Las diferencias naturales constituyen, pues, la base de las diferencias de estatus. Queda el problema esencial de saber en función de qué criterios se es amo o esclavo. Aparece así que Aristóteles destaca dos criterios esenciales. El primero es de orden político: el hombre es, por naturaleza, un animal político, un ser cívico (I, 2, 9-10) y por consiguiente solo el hombre libre es perfectamente hombre porque es el único apto para la vida política (I, 5, 10). El amo coincide con el ciudadano. Por el contrario, el esclavo es incapaz de deliberar por naturaleza (I, 13, 7); participa de la razón sin poseerla él mismo (I, 5, 9).

El segundo criterio se articula estrechamente con el primero. Algunos trabajos que implican únicamente el uso de la fuerza son, en esencia, serviles (I, 5, 8; 11, 6). Ahora bien,

son aquellos que convienen a los individuos que han sido definidos como esclavos por su incapacidad para razonar.

La diferencia de naturaleza que opone al amo y al esclavo se manifiesta, pues, en el cuerpo (los unos se yerguen noblemente, los otros son fuertes) y en el alma. Aristóteles subraya, sin embargo, él mismo que es muy difícil detectar la belleza del espíritu, y muchos tienen un cuerpo de hombre libre sin tener el alma de tal. Es, pues, necesario apartar más claramente la amenaza de que una parte de los ciudadanos sea reducida a la esclavitud por la otra parte, lo cual los criterios anteriormente citados no bastan para garantizarlo. La solución consistirá en hacer coincidir las ideas de esclavo y de extranjero. Así, las necesidades de la ciudad esclavista se satisfacen de un modo coherente, es decir, sin que se reniegue de su naturaleza moldeada por las grandes reformas que excluyen, precisamente, la servidumbre de una parte de la población indígena. Aún más eficaz es hacer coincidir esclavo y bárbaro; la época de las grandes guerras que ahora se abre hace las cosas mucho más fáciles que antes. Esta opción se jutifica gracias al criterio político que esgrime Aristóteles: el bárbaro no pertenece al mundo de la ciudad y es, por lo tanto, por naturaleza un ser degradado, incapaz de utilizar convenientemente la palabra con la cual solo el hombre, de entre todos los animales, ha sido dotado (I, 2,9-10). De hecho, es al final la solución con la que se queda Aristóteles (I, 2, 4), reconociendo que aquellos que rehúsan dar a los griegos el nombre de esclavos y se lo dan a los bárbaros siguen la misma idea de esclavo por naturaleza que él mismo expuso (I, 6, 6). Del mismo modo, en la *República*, Platón vincula fundamentalmente el problema servil con las guerras contra los bárbaros (469 b ss.).

La ideología esclavista romana se desarrolla sobre estas bases. Las guerras que durante los últimos siglos de la

República hicieron confluir prisioneros en los mercados, convierten en perfectamente funcional la idea de una naturaleza servil, pareja a la del extranjero. Sin embargo, se produce un cierto número de inflexiones con respecto a la herencia aristotélica. Se asiste a la instauración de una nueva geografía ideológica que coloca a Roma, como única verdadera ciudad, en el centro de un sistema que arrastra esclavos de todo el mundo mediterráneo y su periferia. La coincidencia entre libertad-ciudad, barbarie-esclavitud queda salvada, pero para esencial provecho de Roma. Las venerables ciudades griegas se han corrompido dejándose englobar en unos sistemas monárquicos donde se han convertido en súbditas. En cierto modo, han caído al estado bárbaro. La ciudadanía romana, solo ella, encama desde ahora a la libertad.

La evolución no se reduce a un desplazamiento del centro de gravedad del sistema. Como ya hemos subrayado al comienzo de este estudio, la importancia del criterio de ciudadanía se debilita poco a poco. La creciente importancia de los valores comerciales implica la afirmación progresiva de un corte esencial que pasa ahora no tanto entre ciudadanos y no-ciudadanos, como entre libres y no-libres, entre los que son susceptibles de manipular las mercancías y aquellos que son mercancías. Desde ese momento, los criterios aristotélicos de identificación del esclavo evolucionaron. Con respecto al cuerpo, ya no es un ser deforme en relación a la belleza simbolizada por el ciudadano, sino en relación a las normas de producción. Puede tener la mano palmeada o tener más de cinco dedos, eso no es en él un defecto si no le impide utilizar este órgano (*Dig*., XXI, 10, 2, 1, 14, 5). Por el contrario, uno de los aspectos productivos esenciales de la esclava es concebir más esclavos, fuente de aprovisionamiento esencial que ha sido infravalorada a menudo. Es por ello que

las leyes consideran no sana a una esclava estéril o enferma por una afección susceptible de reducir su productividad en este campo.

El esclavo aparece así prácticamente desprovisto de cualquier naturaleza física específica. Según Aristóteles, su robusta constitución le destina a las tareas serviles. La nueva perspectiva es más realista, sabe que no se nace con una poderosa musculatura, sino que se adquiere; que aquellos que están destinados a penosas tareas no son fuertes por naturaleza, pero lo serán o desaparecerán. De ahora en adelante, el esclavo, pues, es alguien que ha sido comprado para ser destinado a tareas serviles, sea cual sea su morfología. Es menos preocupante el principios teórico de su adecuación física a su tarea que sus escondidos defectos, susceptibles de acarrear juicios. Lo demás es cosa del mercado, en el que un esclavo fuerte vale más que uno enclenque.

Desde un punto de vista ideológico, la esclavitud triunfante de fines de la República se contenta, pues, con la única garantía del criterio aristotélico del alma. La gestión no carece de eficacia en la medida en que permite cualquier afirmación: como observaba el propio Aristóteles, es muy difícil ver la belleza del alma. También en la medida en que el tema de la irracionalidad servil se complementa, de modo insistente, con acusaciones de perversión moral.

Desde esta óptica, el vocabulario de Cicerón es significativo. Así, en las *Verrinas*, el autor intenta desacreditar a Verres y su entorno, atribuyendo a estas personas, que no son jurídicamente esclavas, características serviles. Pero la mayor parte de ellas son de orden moral e intelectual, que apuntan a formar la imagen de individuos pervertidos. Las alusiones al físico de estas gentes son escasas, y a menudo solo aparecen como consecuencia de la corrupción del espíritu. La

naturaleza servil se opone a la naturaleza libre esencialmente tal y como los vicios se contraponen a las virtudes. Apenas si hay un pasaje que recuerde directamente la más pura tradición aristotélica: es en el que Cicerón critica a Verres y lo llama *operarius*, ya que su naturaleza, su educación, las disposiciones de su alma y de su cuerpo le hacen más predispuesto a cargar estatuas que a encargarlas (*Ver*., IV, 120).

Se concluye de esta dimensión desde ahora esencialmente moral de la naturaleza servil, que pueden producirse fenómenos de contagio. Es la base de los ataques de Cicerón en contra de Verres, de Catilina, Marco Antonio y tantos otros. El principio fundamental que permite esta contaminación es la inversión de los valores, que ilustra, por excelencia, la persona de Marco Antonio. Este se representa como un incapaz para administrar sus bienes, sirviendo como mujer a los hombres, sometido a influencias femeninas, confundiendo el día y la noche en sus orgías. Pero la inversión más decisiva es la que rompe el orden social dando un papel predominante a los esclavos, cómplices del amo al que contagian: la esclavitud moral contagia todo este medio donde ya nadie ocupa el lugar que le corresponde. ¿Cómo podría considerarse Marco Antonio todavía como un amo? *Quamquam quo modo iste dominus*? (Phil II, 104).

Mientras que el sistema esclavista sea capaz de asegurar una fuerte coacción sobre la masa de esclavos, mientras que los *domini* posean un poder que les permita mantener sometidos a sus dependientes, el debilitamiento de la definición natural del esclavo tiene escasa repercusión. Por el contrario, cuando, en el Alto Imperio, las condiciones de explotación del esclavo empiezan a cambiar profundamente, esta debilidad ideológica se vuelve peligrosa. Es ahora cuando empieza a ponerse en tela de juicio el corte fundamental entre

libres y esclavos. Hay ya, ciertamente, desde hace tiempo un conjunto de corrientes de pensamiento que discuten el principio mismo de la esclavitud. En cambio, el hecho nuevo es, desde ahora, la fluctuación que se introduce en las prácticas, incluida la actitud de los amos, como si el corte decisivo entre libre y esclavo no pareciese ya tan evidente como antes.

La diversidad creciente de las funciones atribuidas a los esclavos desempeña evidentemente una gran función en esta confusión. La minoría servil privilegiada puede vivir de una forma que apenas si les diferencia de los ingenuos. Además, su lógico destino ¿no es la manumisión? Estos esclavos acomodados son los que más se aprovechan de las capacidades jurídicas que progresivamente se les otorga no solo porque tienen más ocasiones para actuar y tienen los medios para ello, sino porque el derecho mismo ratifica su carácter especifico. Así, la *iniuria* cometida hacia un esclavo, que antaño hubiera sido castigada solamente en la medida en que provocaba un perjuicio a su amo (es la *Lex Aquilia* de la que hemos hablado), puede ser desde ahora objeto de un juicio incluso si el acto no perjudica para nada al propietario, ya que, como escribe Ulpiano, el esclavo ha sufrido por ello. Pero el jurista en seguida añade que este *actio iniuriam servi nomine* solo se llevará a cabo, en cuanto injuria moral, si el esclavo implicado ocupa una función privilegiada: hay que tener en consideración su *qualitas* (*Dig*., XLVII, 10, 15, 44). En la práctica y en el derecho el esclavo acomodado es, pues, el mejor situado para atenuar los efectos de su estatus y borrar las diferencias que le separan del mundo de los libres.

Esta evolución a veces dificulta, en la vida cotidiana, una percepción firme de la frontera entre libertad y esclavitud. Los textos jurídicos estudian cada vez más los casos que conllevan incertidumbres de este tipo: un marido que descubre que su

mujer es una esclava (Papiniano, *Dig*., XXIV, 3, 42, 1); una ingenua que se casa con un esclavo que ella creía que era libre (Ulpiano, *Dig*., XXIV, 3, 22 13), o al revés, un hombre libre que es detenido como fugitivo. Estos problemas no nacen solo de errores o de engaños, sino también de dudas reales. Uno de los invitados de Trimalción cuenta que ha servido como esclavo durante cuarenta años, pero que nadie jamás pudo saber si en origen era libreo no (Petronio, Satiricón, 57). También numerosos textos jurídicos tratan del hombre libre que ignora su condición y sirve como esclavo, mientras que juicios por ingenuidad muestran que muchos de estos casos eran efectivamente dudosos. Aún más, el mismo derecho puede crear situaciones que inciten a poner en duda la validez del corte entre libres y siervos: ¿qué pensar sobre el caso, perfectamente plausible, de dos hermanos de los cuales el mayor es esclavo y el pequeño libre, ya que el padre manumitió a la madre, su esclava, entre los dos nacimientos? El mayor se encuentra así como *servus* de su padre y de su benjamín, si este le heredara. ¿Qué pensar, también, del paso voluntario a la esclavitud de hombres libres que intentan acceder a importantes cargos de la administración como ya hemos comentado, o más a menudo, miserables que se encuentran obligados a venderse, o los repetidos casos de secuestrados que transforman a libres en esclavos encadenados, o las esclavizaciones de deudores insolventes, práctica a menudo condenada por el derecho, pero no por ello menos usual? ¿Qué significa este fragmento de Pablo, jurista de la época severa, que afirmaba que los niños nacidos deformes no son libres? (*Dig*., I, 5, 14). Es curioso que muchos de estos casos correspondan a la desaparición de un criterio esencial, el que identifica a la masa de esclavos con los extranjeros. Desde ahora, paralelamente a las guerras, al comercio y a la reproducción natural, las fuentes

fundamentales de avituallamiento corresponden a la esclavitud de libres que hacen parte del Imperio: secuestros, esclavitud voluntaria, abandono o venta de niños.

Existe, pues, una cierta inquietud ante el debilitamiento de la barrera que se supone separaba a los libres de los esclavos. Cada vez es menos eficaz para alejar la esclavitud de los primeros, pero también para prohibir las usurpaciones de los segundos: ¿acaso no hay esclavos fugitivos que consiguen disimular su estatus real tan bien que acceden a importantes cargos, como ese *servus* que llegó a centurión bajo Domiciano o aquel otro que fue pretor? El problema es bastante serio, puesto que Ulpiano se pregunta si las decisiones tomadas por un magistrado que de hecho es un fugitivo tienen alguna validez (*Dig*., I, 14, 3).

Se entiende ahora el profundo sentido de ciertos intentos desesperados, como la propuesta hecha al Senado de vestir a los esclavos de un modo determinado para distinguirles de los libres. Una idea como esta revela hasta qué punto la evolución social hacia la distinción cada vez más complicada, en los hechos y en los ánimos. Desde ese punto de vista, un texto de Estacio se muestra muy revelador: se trata de una consolación escrita para Flavio Urso, quien acaba de perder a su joven esclavo, que era su favorito (*Silvas*, VI). En este caso privilegiado, donde se habían establecido lazos íntimos entre el amo y el *servus*, todas las fronteras se habían borrado. Ya no había naturaleza servil, ya que se sabe que Fortuna, que había hecho del joven difunto un siervo, desconoce los corazones, desconocía la calidad de su espíritu, que demostraba, mejor que una ascendencia libre, su pertenencia a la libertad. Es tal la contradicción entre su encanto y su estatus que el texto deriva en características fantasías: ¿y si no fuera realmente un esclavo? ¿Quizá tuviera parientes ilustres?

Incluso en el marco de las relaciones entre amo y esclavo, toda referencia puede perderse.

En este período de confusiones, además muy relativas, puesto que no hay que olvidar que incluso ahora la masa de esclavos sigue tal cual en su esclavitud, sin que su estatus sea objeto de demasiadas especulaciones, es el derecho el que coge el relevo de la autoridad del *dominus* o de la idea de una naturaleza del esclavo para definir la esclavitud, es decir, su contenido y sus límites. Los juristas de los siglos II y III ya no hablan más que de legalidad: ya no hay naturaleza servil, sino una institución jurídica. Más aún: cuando se apela a la idea de naturaleza, es desde ahora para referirse al estado de libertad. Para Florentino, la esclavitud solo tiene que ver con el derecho y es contraria a la naturaleza (*Dig*., 1,5,4, 2). Para Trifonino, el derecho natural se distingue claramente del derecho de las gentes, mezclando cada uno de ellos libertad y esclavitud: *libertas naturali iure continetur et dominatio iure gentium introducta est* (*Dig*., XII, 6, 64). Ulpiano recoge la misma distinción y subraya que desde el punto de vista del derecho natural, todos los hombres son iguales: *quod ad ius naturale attinet, omites homines aequales sunt* (*Dig*., L, 17, 32).

Esta evolución del pensamiento jurídico permite fundar en derecho algunas características que hemos podido percibir estudiando las evoluciones que se producen en el Alto Imperio. Así, la importancia creciente que toma el peculio: Ulpiano indica que el esclavo, según el derecho civil, no puede poseer nada, pero en cambio el derecho natural sí se lo permite. Asimismo, la responsabilidad creciente del esclavo: desde mediados del siglo II, Vernuleyo subraya que la ley sobre el parricidio puede ser aplicada a los esclavos, aunque no tengan parientes legales, porque la naturaleza es la misma para todos los hombres (*Dig*., XLVIII, 2, 5). La afirmación de

un *ius naturale* autónomo permite racionalizar las mutaciones de la esclavitud, mientras que su posición subalterna en relación al *ius civiles* y al *ius gentium* impide que se pongan en tela de juicio los fundamentos mismos del sistema esclavista. Así, se superan a nivel de derecho las contradicciones que surgen entre la idea de esclavos totalmente dependientes, pero de los cuales un grupo cada vez más numeroso disfruta de hecho de una segura autonomía. Se renuncia también a la dimensión natural de la esclavitud, para hacer de ella una construcción puramente jurídica: encontramos, en este campo, el papel creciente del Estado. A la pregunta ¿qué es un esclavo?, la respuesta que se da desde entonces es mucho más sólida que la que se apoyaba sobre el débil concepto de la esclavitud por naturaleza. La esclavitud se convierte en una realidad jurídica que no puede atacarse sin atacar el poder central. Ya no es el envite de discusiones filosóficas, ya no se inscribe esencialmente dentro del marco de la familia, se ha convertido en un asunto de Estado. Se trata, pues, de un reforzamiento del sistema amenazado, pero recurrir al derecho desenmascara parcialmente las realidades. Mientras el esclavo tiene frente a él a su *dominas*, se encuentra asimilado a los animales domésticos. La desigualdad toma así un aspecto natural que la refuerza. En cambio, cuando el Estado esté obligado a intervenir e intervenga relegando a un segundo plano los argumentos de naturaleza, esta sujeción llegaría a ser abiertamente social. Pero la consiguiente evolución del Imperio, desde el siglo III, contribuye a desvelar cada vez más una evidencia, a saber: que la esclavitud es una forma de dependencia que se debe del todo a los hombres.

La heterogeneidad del mundo servil no debe esconder una realidad esencial: la masa de los esclavos pertenece a las clases bajas de la sociedad. Si se aborda la cuestión resaltando

únicamente el estatus de estos hombres, como nos lleva a hacer la ideología dominante de la época, ya se anteponga la dimensión natural o la dimensión jurídica de la definición, lo único que podemos constatar es la escasa cohesión de este grupo. En cambio, si se antepone el esquema de la estructura de clases de la sociedad romana, está perfectamente claro que la mayoría de estos esclavos forma parte de los pobres, de las clases dominadas dentro de las cuales su estatus jurídico les asigna un sitio en particular.

Esta comunidad fundamental de condición e intereses más allá de las diferencias repercute a veces en los interesados. La época de las grandes revueltas serviles es extraordinariamente significativa en este sentido, puesto que muchos libres se unieron a los insurrectos: pequeños propietarios, y proletarios urbanos, lo cual es mucho más significativo que las *familias urbanae* que evolucionan bastante poco. Los criterios de clase priman entonces sobre cortes ideológicos.

Estas relaciones entre la masa de esclavos y las clases subalternas no desaparecerán nunca. Ciertamente, la definición jurídica del esclavo es tan eficaz que levanta una barrera real. Muchos libres solo tienen un esclavo, que constituye para ellos una fuente de beneficios fundamental en la medida en que su nivel de fortuna es muy bajo: Pablo cita el caso de un propietario que da a su esclavo en prenda y será incapaz de recuperarlo (*Dig*., IX, 4, 22, 1-2). La relación entre amo y esclavo se establece muy pronto, mientras el esclavo impregne en gran medida la sociedad romana. Lo cual no quiere decir que la profunda identidad de la posición social de los libres pobres y de la masa de esclavos no cree vínculos, más allá de este corte jurídico a menudo cargado de implicaciones concretas. En las ciudades, la plebe urbana asocia a libertos y esclavos a su vida social y religiosa. En la acción política, si el tema ciceroniano de la subversión del

Estado por los esclavos no es más que propaganda, puede convertirse, sin embargo, en una realidad por estos vínculos entre la plebe y esclavos que permiten condenar al mismo tiempo a las masas serviles y urbanas, así como a los jefes populares que se apoyan, al menos parcialmente, en ellas. Este sentimiento de solidaridad a menudo puede ser discutido: como dijo Tácito, a propósito de una fuga de esclavos gladiadores que no deja de recordar los orígenes de la revuelta de Espartaco, el pueblo espera y a la vez teme los cambios (*Ann*., XV, 46). Sin embargo, se manifiestan en diversas ocasiones, bajo el Imperio, en incidentes reveladores. Así, bajo Nerón, una aplicación particularmente rigurosa del senadoconsulto silaniano llevó a la muerte a cuatrocientos esclavos. Este juicio provocó una fuerte agitación popular y las ejecuciones solo pudieron llevarse a cabo en medio de la protección del ejército.

Cuando a fines del siglo II los movimientos insurreccionales retomaron fuerza, se encuentran en seguida bandas dentro de las cuales se asocian esclavos y libres. Es el caso de las tropas de Materno, bajo Cómodo, y el fenómeno luego no hará sino ampliarse. De hecho, la evolución social que se inicia a fines del Alto Imperio y se acelera en el siglo III lleva rápidamente a difuminar el corte entre libres y esclavos para hacer manifestarse a la luz del día las realidades sociales escondidas tras estos estatus. La revelación se realiza de dos maneras. Por una parte, la minoría privilegiada de los esclavos que se integra cada vez más entre los libres, prefigurando así lo que será su poder social una vez manumisa, y demuestra que un rico no puede ser verdaderamente esclavo. Las inscripciones funerarias atestiguan el matrimonio entre mujeres libres y esclavos, evidentemente adinerados: son los *dispensatores, actores* y demás *vilici*. El derecho acabará por ratificar estos lazos

conyugales: Pablo examina las relaciones entre dote y peculio (*Dig*., XVI, 3, 27). De un modo general, la legislación protege cada vez más los derechos del esclavo sobre su patrimonio: confirma su situación objetiva de propietario.

Por otra parte, la situación de los que son libres pero pobres se acerca cada vez más a la de la masa de esclavos. En el campo, muchos campesinos se ven obligados a cultivar la tierra de los grandes propietarios. ¿Qué diferencia hay entre el colono y el *servus quasi colonus*, que trabajan la tierra del mismo modo, deben las mismas rentas al amo y se encuentran en los mismos colegios de la *familia* para honrar a los Lares y al Genio de su patrón? Uno lo hace en función de las obligaciones económicas, el otro en función de las obligaciones que son cada vez más extraeconómicas, pero ambos hacen las mismas cosas. La evolución del derecho confirma además estas realidades: el colono, cualquiera que sea su estatus, se encuentra progresivamente atado a la tierra, así como sus herramientas, y la evolución termina desde el siglo IV cuando se prohíba vender por separado los bienes fundiarios y los campesinos, libres o no. Todos se encuentran en el mismo estatus de dependencia: el corte arbitrario entre libres y no-libres se difumina ante la realidad social.

La legislación sanciona este acercamiento reflejando la instauración de una sociedad donde la mayor diferencia se encuentra entre los *honestiores*, los poderosos, y los *humiliores*, las clases más bajas. Así, la multa que condenaba a quien secuestrase el esclavo de otro o hubiese escondido a su esclavo fugitivo crece en el siglo III, pero sobre todo un nuevo artículo contempla eventualmente penas suplementarias. Pero estas se diferencian: los *honestiores* pueden ser condenados al exilio y a la confiscación de la mitad de sus bienes, los *humiliores* a la crucifixión o a trabajos forzados. Esta distinción es tanto más reveladora cuanto que la

crucifixión remite a un castigo propio de esclavos. Asimismo, se desarrolla la práctica de la esclavitud penal, que salva a los *honestiores* pero que consagra la servidumbre de los ciudadanos que pertenecen a las clases inferiores. En el siglo IV, por el mismo delito de *iniuria*, un texto de Hermogeniano muestra a los esclavos castigados con varas, los *humiliores* apaleados y los *honestiores* exiliados provisionalmente. Subsiste aún, pues, una distinción entre *humiliores* y esclavos en cuanto a la gravedad de los castigos corporales a los que se somete, pero los dos grupos se encuentran unificados ante la élite social por la naturaleza de la pena que les afecta.

En consecuencia, no hablamos de un esclavo, sino de esclavos romanos. Primero porque este mundo servil es, más allá de la unidad que le concede su definición jurídica, muy heterogéneo. Luego, y sobre todo, porque hay que distinguir varias épocas sucesivas. Del esclavo que trabaja la tierra al lado de su amo al que maneja una manufactura o al que está instalado en una tierra como un *quasi colonus*, hay una verdadera diferencia de naturaleza. Incluso su estatus jurídico, que se supone les unifica en esta categoría, evoluciona considerablemente. También sus relaciones con la autoridad se transforman: primero solo propiedad del amo, luego se convierte asimismo en súbdito del emperador. Cómo último análisis, la realidad que perdura, más allá de cualquier mutación, es el hecho de que la masa de esclavos pertenezca siempre a las clases sociales más bajas de la sociedad. Lo que la define más fundamentalmente es que se encuentra destinada a tareas serviles. Y estas tareas serviles son precisamente a las que se condenan a los que deben vender su fuerza física para vivir. Cicerón no se engañaba al asimilar salario y esclavitud: *merces auctoramentum servitutis* (*Off.* 150).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

«Actes des colloques sur l'esclavage», publicadas en *Anuales littéraires de l'Université de Besanqon*, en Varsovia y en la revista Index.

P. BONNASSIE, «Survie et extinction du régime esclavagiste dans L'Occident du haut moyen âge (IV^e^-XI^e^ s,)», CCM, 28, 1985, pp. 307-43.

G. GOULBERT, *Domestique el fonctionnaire sous le Haut-Empire romain*, París, 1974.

A. CARANDINI, *L'anatomia della scimmia*, Turín, 1979.

— *Schiavi in Italia*, Roma, 1988.

A. CARANDINI - S. SETTIS, *Schiavi e padroni nell'Etruria romana, la villa di Settefinestre*, Bari, 1979.

J. C. DUMONT, *Servus. Rome et l'esclavage sous la République*, Roma, 1988.

M. I. FINLEY, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londres, 1980 [ed. cast.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, 1982].

C. GALLINI, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Roma-Bari, 1970.

Y. GARLAN, *Les esclaves en Grèce ancienne*, París, 1982.

A. GIARDINA - A. SCHIAVONE, *Società romana e produzione schiavistica*, 3 vols., Roma-Bari, 1981. Las actas de este seminario, organizado por el Instituto Gramsci de Roma, constituyen un jalón fundamental para los estudios romanos.

B. HINDES - P. Q. HIRST, *Precapitalist Modes of Production*, Londres-Boston, 1975 [ed. cast.: *Los modos de producción precapitalista*, Barcelona, 1979].

Histoire de la vie privée, bajo la dirección de P. Aries y G. Duby, I: *De l'Empire romain à l'an mil*, dirigido por P. Veyne, París, 1985 [ed. cast.: *Historia de la vida privada*, Madrid, 1989].

J. KOLENDO, *L'agricoltura nell'Italia romana*, Roma, 1981, con un importante prefacio de A. Carandini.

M. MORABITO, «Les réalités de l'esclavage d'aprés le Digeste», en *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, París, 1981.

J.-P. MOREL, «Ceramique campanienne: les formes», *BEFAR*, 244, Roma, 1981.

— «Aspects de l'artisanat dans la Grande-Grèce romaine», en *Atti del 15° Convegno di Taranto (1975)*, Nápoles, 1976, pp. 263-324.

J. RAMIN - P. VEYNE, «Droit romain et société: les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire», en *Historia*, 30, 1981, pp. 472-97.

Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico, Actas del coloquio de Brixen-Bressanone (1976), Roma, 1979.

E. M. STAERMAN - M. K. TROFIMOVA, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, Roma, 1982. Traducción italiana de una obra publicada en Moscú en 1971 y que

permite hacerse una idea del grandísimo interés de las investigaciones llevadas a cabo en la Unión Soviética.

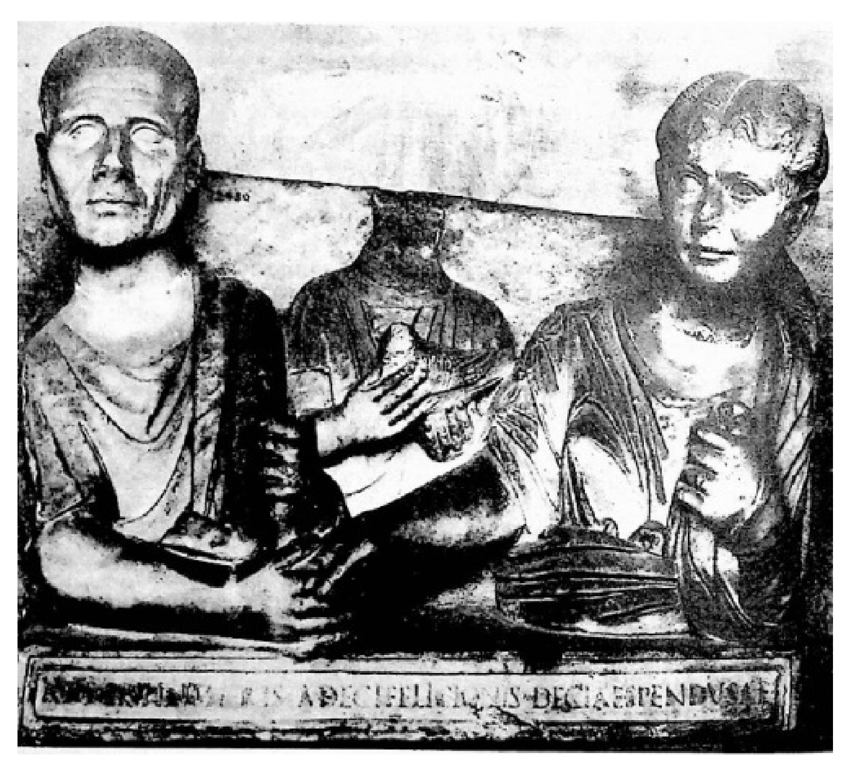
— Texte, politique et idéologie: Cicéron, en *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, París, 1976.

P. VEYNE, «L'Histoire agraire et la biographie de Virgile dans les Bucoliques I et IX», en *Revue de philologie*, 54, 1980, pp. 233-57.

Capítulo sexto

EL LIBERTO

Jean Andreau



Tumba de una pareja de libertos y de su hijo.

Como ha subrayado Moses Finley, los historiadores de fines del siglo pasado vacilaban al hablar de esclavitud en el mundo antiguo. Cuando las humanidades empezaban a ponerse en tela de juicio, no querían arriesgarse a manchar la memoria de la Antigüedad. Eduardo Meyer, el célebre historiador alemán de la Belle Epoque, reaccionó contra este silencio. Insistió en la manumisión: la existencia de los libertos y de sus condiciones demostraban ante sus ojos que los antiguos ofrecían a sus esclavos amplias posibilidades de libertad y progresión social, y que la esclavitud greco-romana no debía ser en ningún caso comparada a la de la América moderna.

M. Rostovtseff, aunque se inspiró mucho en Meyer, tenía otras preocupaciones, pero él también concedió gran importancia a los libertos. El liberto se convertía, ante sus ojos, en el símbolo patente de que la economía antigua había conocido períodos de capitalismo. Ciertamente, no todos los libertos eran burgueses capitalistas, y muchos ingenuos (es decir, hombres nacidos libres), incluso los más distinguidos, eran verdaderos burgueses. Para Rostovtseff, los antiguos esclavos manumitidos se integraban perfectamente en la sociedad romana, y sus posibilidades económicas apenas si se diferenciaban de las de los demás notables; pero a la vez, eran un símbolo, el del espíritu emprendedor. En el *Satiricón*, la novela cómica de Petronio, un liberto como Trimalción, que vivía en Campania, había vendido sus tierras para dedicarse al comercio, porque su máxima preocupación era la de enriquecerse y seguía estando fuera de las jerarquías estrictamente políticas: para Rostovtseff, era el mejor ejemplo de los cambios de mentalidad que conllevaba la expansión económica de la Italia romana.

Como personaje mítico, Trimalción ha poblado los sueños de Federico Fellini, y también los de los historiadores, y no solo los de Rostovtseff. Como él, Paul Veyne lo ha convertido en el mito emblemático de la sociedad y la economía romanas, pero interpretándolo de un modo radicalmente diferente.

Para Veyne, Trimalción no es representativo de todos los libertos, ya que a la muerte de su amo, Trimalción obtuvo su total independencia, de la cual no gozan la mayor parte de los libertos. De todos modos, Veyne cree que para comprender la mentalidad de los libertos, ricos o pobres, independientes o no, hay que sumergirse en el universo preindustrial, un universo de estatus, de categorías jurídicas estrictamente definidas, de lazos personales y de valores aristocráticos. El universo del Antiguo Régimen, si se quiere. El riquísimo Trimalción, que tiene unas enormes posesiones fundiarias en el sur de Italia, debe su riqueza a la herencia que le dejó su antiguo amo, probablemente un senador, y por lo tanto a unos lazos personales que su condición de esclavo le permitió trabar. Los beneficios comerciales no hicieron más que aumentar esta fortuna inicial; y a lo que Trimalción aspiraba era a la propiedad fundiaria.

Pero sumergirse en la mentalidad aristocrática, aunque es necesario, no basta. Porque, en las monarquías de la Europa de época moderna, tal especie de libertos no existe. Los libertos, unos plebeyos que llegan a enriquecerse, nunca «medrarán», son más exóticos que los burgueses gentilhombres: ante los ojos de Veyne, no son verdaderos burgueses, y si bien viven en un mundo de gentilhombres, nunca llegarán a serlo ellos mismos. Son ajenos a la época en la que viven: en la gama de funciones que representa la sociedad romana, Trimalción no encuentra ninguna para sí.

La figura historiográfica del liberto ciertamente es menos brillante que la del esclavo (entre los libertos, a medias entre el mundo de los amos y el de los esclavos, no hay un Eunos ni un Espartaco). Sin embargo, ha sido objeto de brillantes síntesis, de mitos unificadores. De estas síntesis, la de Veyne es sin duda la más estimulante, ya que aporta una nueva luz sobre el conjunto de la sociedad romana y sus valores.

¿Debemos rechazar la interpretación de Veyne por basarse en el *Satiricón*? Esta sería la tesis de Florence Dupont, que se ha esforzado en demostrar que el *Satiricón* no es una fiel representación del mundo del autor, sino una obra no realista, imaginaria, que debería volver a situarse en la historia del género literario y filosófico del «banquete», que luego se convertirá en festín.

Que no estamos delante de una obra realista, cuyo objetivo sea representar la vida cotidiana y social, puede ser cierto. Apenas si cabe alguna duda sobre ello. Pero el banquete y el festín son también prácticas sociales, y como tales, no pueden dejar de tener que ver con perspectivas antropológicas, o simplemente, con la historia social. El festín de Trimalción también es un texto satírico en el moderno sentido de la palabra, y si el autor mediante citas y por el intermedio del personaje del narrador, Encolpio, se aleja de sus textos, no es ajeno a sus intenciones satíricas. No es casualidad que los convidados a este festín dedicado al cuerpo sean libertos (mientras que el estupefacto narrador es un ingenuo) que aspiran a llevar a cabo un «banquete platónico», y que a fin de cuentas no sean capaces de lograrlo. Florence Dupont habla, además, del «fracaso de los libertos», y añade: «No saben ni cómo se bebe, ni cómo se ama, ni cómo se habla. Necesitan un dueño». Para entender las jerarquías sociales, vale la pena subrayar que el amo del festín, que se interna en el camino de un «banquete burlesco», es el único de la reunión que tiene

un patrimonio de aristócrata y que juega a ser senador, aunque, como los demás, haya nacido esclavo.

El paso dado por Florence Dupont no destruye el valor del *Satiricón* como documento de la historia social, más bien al contrario: lo enriquece, le confiere su verdadera dimensión socio-cultural.

Pero eso no quita que si prestamos atención a todos los casos individuales que representan los textos y las inscripciones, las síntesis y los mitos sociales pierden parte de su fuerza y seducción.

Lo que salta a nuestros ojos es la yuxtaposición de situaciones muy diferentes o incluso opuestas. Trimalción tiene sin duda el mal gusto de un nuevo rico, pero muchos libertos desempeñan funciones que nosotros calificaríamos de intelectuales o artísticas o pertenecientes a las profesiones liberales de hoy en día: profesores, escritores, médicos, arquitectos, pintores, escultores, actores, etc. Los senadores más importantes no se avergonzaban en reconocer que tenían como maestro de filosofía al liberto Epitecto. A Marco y Quinto Cicerón, como a sus iguales, les gustaba rodearse de esclavos y libertos cultos. Es el ejemplo de Marco Tullio Crisipo, encargado de la biblioteca de Quinto. En 50 a. C., Crisipo abandonó repentinamente las funciones que cumplía para con el hijo del orador. Se marchó en compañía de otro liberto, un obrero. Cicerón ridiculiza el insignificante barniz cultural (*litterularum nescio quid*) que había adquirido Crisipo (*Ad Atticum*, 7, 2, 8), pero muestra perfectamente que sabe diferenciar entre el culto y el obrero.

Trimalción era riquísimo, y esto ha calado tan hondo en nuestros espíritus que a duras penas imaginamos un liberto pobre, sobre todo en la época de los últimos Julio-Claudios, Claudio y Nerón. Sin embargo, encontramos algunos libertos

sin un céntimo, incluso en el *Satiricón*, Cayo Julio Próculo, que había tenido un millón de sestercios, ya no tiene nada, y se ha visto obligado a vender su mobiliario; Cayo Pompeyo Diógenes, por el contrario, ha conseguido enriquecerse, pero cuando fue manumitido no tenía absolutamente nada: *de nihilo crevit*: salió de la nada (Petronio, *Satiricón*, 38). Y otros muchos textos latinos, desde fines de la República hasta el Alto Imperio, asimilan el liberto al pobre, y más particularmente al pobre urbano. Sobre un cierto Prisco, Horacio escribe que unas veces vivía en un palacio, y otras veces se encerraba en los sobradillos de donde un liberto algo refinado no podría salir decentemente. Frase significativa; el liberto es aquel que se espera que salga de un tugurio. Incluso en época de Petronio, Plinio el Viejo habla de la plebe de los libertos, *plebs libertina*, no para diferenciar de entre los libertos a una plebe de una aristocracia, sino para subrayar que los *libertini* (en singular, *libertinus*), es decir, el grupo de los libertos, en su carácter específico en relación con los demás grupos de la ciudad, constituía una plebe, el pueblo de las ciudades (Plinio el Viejo, *Nat. Hist*., 14, 48).

Acabamos de decir que los libertos conforman un medio urbano; es una opinión muy extendida y seguramente justa. Pero no olvidemos que algunos de ellos vivieron siempre en el campo, o al menos se dedicaron a la agricultura. Los que fueron enviados por César a las colonias, particularmente a Corinto, habían recibido tierras allí, lo cual les convertía en medianos propietarios fundiarios (Estrabón, 8, 6, 23). En un nivel superior de riqueza encontramos, en un pasaje de Plinio el Viejo a dos libertos, ambos relacionados con el mismo dominio agrícola: uno, por vanidad, interpreta el papel del «*gentleman farmer*», pero no sabe nada absolutamente de explotaciones agrícolas, es Remmio Palemón, célebre gramático; el otro, Acilio Sthenelo, por el contrario, era muy

competente en cuestiones agrícolas. El primero compró tierras en mal estado en los alrededores de Roma, en el territorio de Nomentum. Se las confía a Acilio Sthenelo para que las replantee con viñedos. Al cabo de ocho años, la venta de la vid reportó 400 000 sestercios, es decir, los dos tercios del precio de compra de la tierra (Plinio, *Nat. Hist.*, 14, 49-51).

¿Qué podemos pensar sobre esta diversidad, sobre estas observaciones contradictorias? ¿Son solo apariencia o es que no hay nada en común entre todos los libertos, aparte de que todos han conocido la esclavitud y han salido de ella? ¿Basta su estatus de liberto para unificarlos, o contribuye a dividirlos en sub-grupos?

Para contestar a estas preguntas hay que tener en cuenta que el ser social del liberto es complicado y frágil. No tiene la coherencia del aristócrata, convencido de su superioridad, protegido por unos valores que lo hacen más fuerte, incluso cuando no los aplica en su vida diaria. No tiene la rústica sencillez del verdadero campesino indígena, ni la tibia irreverencia del esclavo doméstico. El liberto se encuentra en la encrucijada de varias divergentes o incluso opuestas. Por un lado, ha sido esclavo, y ni él ni los demás podrán olvidarlo. Por otro lado, tiene un estatus de liberto, por lo demás en parte contradictorio (ya que la manumisión le confiere la misma ciudadanía romana que su amo, pero lo somete a toda una serie de reglamentos que lo diferencian de los ingenuos). Además, cada liberto disfruta de una situación económica y social determinada. En fin, cada liberto tiene unos orígenes geográficos y culturales que le son propios.

De entre estos diferentes elementos que voy a retomar uno tras otro, algunos tienden a integrar al liberto en la sociedad, otros, por el contrario, tienden a separarlo y a aislarlo;

algunos acentúan la cohesión de grupo de los libertos, otros contribuyen a fragmentario, a descomponerlo. Entre el pasado y el futuro, entre la ciudadanía y la esclavitud, entre la integración y el repliegue, el liberto continuamente está atrapado en un movimiento pendular, y la mayor parte de las heterogeneidades y de las contradicciones de la sociedad ambiental pasan por él.

Si la distancia entre libertos e ingenuos se redujera tanto como fuera posible, no habría ya que hablar de libertos; seria en cierto modo un triunfo total de los libertos, porque ello demostraría que su vida anterior ha quedado completamente olvidada. A decir verdad, sería también el fin de sus privilegios y de sus posibilidades de rápida ascensión social. Acabamos de decir que muchos libertos, ante los ojos de los latino no eran sino hombres del pueblo, pobres y despreciables. Pero, salvo excepciones, los que escapan a esta común suerte solo lo hacen gracias a los lazos personales, a las relaciones de clientela y de patronato. Veyne lo demostró muy bien en el caso de Trimalción. Agreguemos el ejemplo, menos conocido, pero igualmente significativo, de un Trimalción adelantado a su tiempo, el batanero Clesipo, que vivió en época de Cicerón.

Clesipo era batanero, pero no será la tintorería la que le reportará su promoción social. Recibido en prima por la rica Gegania, cuando era esclavo, con ocasión de una subasta, se convirtió en su amante, su liberto, su heredero y con ello adquirió una inmensa fortuna. Una inscripción nos informa que fue *magister Capitolinorum, magister Lupercorum* y *viator tribunicius*. Esta indiscutible ascensión social hubiera sido imposible si no hubiese sido el esclavo y el favorito de Gegania. El mismo lo sabía a ciencia cierta, ya que, según Plinio el Viejo, tenía verdadera devoción por un candelabro con el cual había sido adjudicado a su futura amante en la

subasta. Si Gegania le hubiera vetado su lecho y su testamento, y lo hubiera manumitido simple y llanamente, sin más procedimiento, habría terminado su vida en una tenducha de batanero, como tantos otros de sus semejantes. Como la historia, los destinos personales a veces se decantan hacia el lado malo, en este caso hacia la dependencia y la sumisión, y no hacia la libertad.

El estatus jurídico del liberto contribuye a someter por sí solo el movimiento pendular del que acabo de hablar. Ya que en un principio el liberto es un hombre libre, susceptible de integrarse perfectamente con el resto de la población libre del Imperio. Pero en la práctica, se somete a una serie de reglamentos y obligaciones que lo separan de los ingenuos.

Es completamente libre: el jurisconsulto Gayo, en el siglo II d. C., distingue dos categorías de hombres libres, los ingenuos y los libertos; los primeros han nacido libres, los segundos han quedado liberados de la esclavitud (*Ins.*, 1, 10 y 11). La manumisión no es solo un acto de derecho privado decidido por el amo o la ama del esclavo, por el cual aquel o aquella renuncian a su derecho de propiedad. La libertad del liberto queda garantizada por la ciudad o el Estado.

Es también el caso de Grecia, tanto en época clásica y helenística como tras la conquista romana. Incluso podía ocurrir que el esclavo manumitido fuera consagrado a una divinidad, cuyos sacerdotes garantizaban los derechos de los libertos. La sanción religiosa reemplazaba la del Estado; en uno como en otro caso, el liberto queda protegido de los que intentaran perjudicarle en su libertad.

Pero en Grecia, y particularmente en Atenas, el estatus de los libertos, si no era idéntico, al menos era bastante parecido al de los extranjeros residentes, llamados metecos. En las ciudades griegas, los libertos quedaban, pues, excluidos de la

vida política, y la propiedad de la tierra, que iba unida al derecho de ciudadanía, les estaba prohibida. No era en ningún modo igual a Roma. En los últimos siglos de la República, y bajo el Imperio, el liberto de un ciudadano romano se convertía en ciudadano romano, cualquiera que hubiera sido el procedimiento oficial utilizado para manumitirlo. Por medio de su voluntad, el amo daba origen a un acto de soberanía pública; ha permitido que su antiguo esclavo accediera a los derechos políticos al mismo tiempo que a la libertad privada. El liberto del peregrino (hombre libre, súbdito del Imperio, que no goza de las ventajas de la ciudadanía romana) entra a formar parte de la comunidad peregrina de su antiguo amo. Los libertos de los ciudadanos romanos, ellos mismos ciudadanos romanos, se integraban en el sistema de los comicios centuriados y ocupaban un lugar correspondiente al patrimonio del que eran propietarios; tenían el derecho al voto. El liberto de un liberto tiene asimismo el estatus de su amo liberto, el / cual refleja a su vez, como acabamos de ver, el de su propio amo.

Esta integración en las categorías de los ingenuos divide a los libertos en subgrupos jurídicos (a los cuales habría que añadirlos dediticios y los latinos junianos). En cambio, los acerca al resto de la población, hasta el punto que se tiene la impresión de que no existe un conjunto de libertos. Solo tienen en común dos puntos: haber sido esclavos, y no serlo ya, y no ser ingenuos.

Pero incluso para los libertos de los ciudadanos romanos (privilegiados en derecho en relación a los demás) esta definición negativa ¡tenía unos efectos jurídicos cruelmente positivos! Porque el *libertus* se comprometía con respecto a su antiguo amo. Le debe el *obsequium*, es decir, el respeto que un hijo le debe a su padre. Este respeto tiene consecuencias jurídicas y manifestaciones prácticas. Para serles fieles a su

antiguo amo, los libertos del emperador, por ejemplo, ofrecían dedicaciones, inscripciones votivas a tal o tal otra divinidad, por la salud del emperador, por su feliz regreso o por su victoria. Pero, asunto más grave, el *obsequium* prohibía al liberto hacer comparecer ante la justicia a su patrono, tanto en el aspecto civil como en el penal.

Además del *obsequium*, el dueño tenía derecho a las *operae*, obligaciones materiales definidas con toda precisión; consistían en un cierto número de jornadas de trabajo que el liberto promete cumplir cada año para su patrón. Se suscitó un debate sobre estos compromisos y su importancia. Es más difícil aún de apreciaren la medida en que la extensión de las *operae* depende de los términos del compromiso realizado en el momento de la manumisión. Sabemos, por ejemplo, por un pasaje del jurisconsulto Alieno Varo, que un médico podía prohibir a sus libertos, si también eran médicos, que ejercieran la profesión independientemente de él, y en la misma ciudad, ya que hubieran constituido una competencia. O bien trabajaban con él (a título de *operae*) o bien se marchaban y le pagaban una indemnización equivalente a lo que hubiera obtenido con sus esclavos si hubieran continuado acompañándole (*sequi*) (*Digesto*, 38. 1, 26).

En la práctica, en casi todas las circunstancias de la vida, el liberto sufría numerosas limitaciones y obligaciones jurídicas, que por otra parte se fueron transformando de una época a otra.

Tomemos el ejemplo del matrimonio. El liberto o liberta del ciudadano romano disfruta del *connubium*, es decir, del derecho a contraer matrimonio legal, según las formas del derecho romano. Y en principio el patrono no tenía ningún derecho a oponerse a un matrimonio de su liberto o liberta. Pero desde fines de la República llega a suceder que el amo

introduzca en el acta de manumisión una cláusula por la cual el antiguo esclavo o esclava se comprometía a no casarse después de su manumisión, para que el patrono no perdiera las *operae*. Eso significa, ciertamente, que el patrono no ejerce ya la tutela sobre su liberta casada, y que ya no puede exigirle las *operae*. Y aun así, hacía falta que como tutor hubiese dado su consentimiento, si no la liberta seguiría cumpliendo las *operae*. Si además muere el marido, el patrono o sus hijos retoman su tutela. El marido no puede, pues, antes de morir, dar un tutor a su mujer manumisa. Una vez muerto el marido, si su viuda no tiene tutor, debe pedir otro para poder volverse a casar legalmente. Ya que solo el tutor la autoriza a contraer matrimonio. En 186 a. C., por haber denunciado el asunto de las Bacanales ante los magistrados, la liberta Fecenia Hispala recibió del Senado, entre otros privilegios excepcionales, el derecho a poder casarse sin la autorización de su tutor, y el de poder elegir ella misma un tutor, exactamente como si su marido se lo hubiera dado por testamento (Tito Livio, 39, 9).

En la práctica, a menudo, la liberta había sido, durante su esclavitud, la amante de su propietario. Tras su liberación, si seguían viviendo juntos, él podía convertirla en su concubina oficial sin casarse con ella. En el *Digesto*, las concubinas suelen ser libertas de su propio compañero; o bien el amo se casaba con su antigua esclava. Sin embargo, si se separaba, ella no podía contraer, sin su consentimiento, nuevas nupcias.

En cuanto al liberto casado, no podía defender su honor conyugal, ni contra su propio patrón, ni contra el de su mujer, aun en caso de flagrante delito; mientras que el patrono tiene derecho a matar al liberto que sorprenda en flagrante delito de adulterio con su mujer.

¿Estaban autorizados, en época republicana, los libertos y libertas a casarse con ingenuos? Probablemente sí, pero estos matrimonios, en época de Cicerón, eran muy pocos. En todo caso, desde el gobierno de Augusto, con toda seguridad estaban autorizados a ello. Pero una liberta no podía casarse con un senador o con el hijo de un senador, lo cual, por otra parte, no le impedía ser su concubina. Y así sucesivamente. Hay que reconocer que el *connubium* del liberto a fin de cuentas poco tiene que ver con el del ingenuo.

Tomemos otro ejemplo, el de la herencia a causa de fallecimiento. Aparte de la importancia patrimonial, que es fundamental, juega un papel político de primer orden en la Roma republicana, ya que la participación política de cada ciudadano, sus obligaciones militares y el impuesto directo que debe pagar (el *tributum*) se establecen mediante el montante global de los bienes que posee. El liberto tiene derecho a poseer tierras, esclavos, casas, rebaños, oro, plata, objetos de arte, como cualquiera. Tiene derecho a tener hijos y transmitirles sus bienes. Pero un hermoso pasaje del jurisconsulto Gayo explica con toda precisión cómo ha evolucionado, a expensas de los libertos y sus descendientes, el sistema sucesorio romano (Gayo, *Inst*., 3,39 a 76). Antes del último siglo de la República, el liberto del ciudadano romano podía muy bien no transmitir ninguno de sus bienes ni a su patrono, ni a los hijos de este, ni a sus nietos. Incluso su mujer (casada *cum manu*) o incluso sus hijos adoptivos recibían toda la herencia en perjuicio del patrón. Sin duda, hacia fines del siglo II, el edicto del pretor, texto que cada año fijaba las normas por las que se impartía justicia, prescribiría que el patrón recibiera la mitad de los bienes del liberto, al morir, si este no dejaba descendientes directos de su sangre. En época augusta, una ley aumentó aún más los derechos de los patronos, al menos en lo que se refiere a los libertos más

acomodados. Todo liberto que tenga al menos 100 000 sestercios debe dejar una parte a su patrón, a menos de que tenga tres hijos o más. Si solo deja dos, el patrono recibe un tercio de sus bienes; si deja solo uno, la mitad. Más aún, si el patrono ya ha muerto en el momento del fallecimiento del liberto, los hijos del patrono y los hijos y nietos de sus hijos conservan los mismos derechos sobre la sucesión que el patrono.

Hablamos de libertos. Porque, como indicó Gayo, las libertas estaban bajo la tutela de su patrono. Como necesitaban su autorización para testar, el problema en su caso no se planteaba.

Las consecuencias de estas medidas son inapreciables. Si los libertos comerciantes y artesanos constituían un germen de burguesía, estas leyes impidieron que se desarrollara este embrión, que se ampliara, que se liberase del dominio de los aristócratas fundiarios. Pero los autores latinos, empezando por Gayo, no lo ven así: ven en ello un esfuerzo de equidad moral, un intento por dar al patrono la parte que le corresponde y a que no tenía derecho con las antiguas leyes. Lo cierto es que, en materia de sucesión, separaron brutalmente libertos de ingenuos.

Los libertos del Imperio romano quedan menos marginados de la ciudadanía que sus semejantes de las ciudades griegas independientes. Sin embargo, constituyen un grupo aparte, cuyos miembros, mientras vivan, nunca se integrarán completamente con el resto de la población libre. En estas condiciones, ¿cómo considerarles hombres de negocios similares a los demás, y sobre todo a los aristócratas? ¿Cómo llamarles capitalistas, como hacía Miguel Rostovstseff? ¿Capitalistas que solo podían legar a sus hijos, si los tuvieren, una parte de sus bienes?

Si pasamos revista a las costumbres, de los textos legales a las prácticas de la vida cotidiana, el mismo movimiento pendular del que hablé más arriba sigue observándose entre los mismos polos.

Por un lado, el mantenimiento de los lazos de dependencia, el recuerdo de un pasado servil, la unidad de grupo de los libertos. El antiguo amo, y el conjunto de amos y patronos, es decir, la buena sociedad del Imperio se reservaba el derecho de recordarle al liberto que apenas si se diferenciaba del esclavo que había sido, de calificarlo de esclavo, o incluso, en casos extremos, de tratarlo como esclavo.

En los textos jurídicos y en las inscripciones que datan del siglo III a. C., los libertos a veces son designados con la palabra *servus*, esclavo, y no *libertus*, que más tarde se les aplicará a ellos como personas, en sus relaciones con sus patronos. En esta época, la denominación oficial del liberto podía incluso incluir la palabra *servus*. Citemos el caso, por ejemplo, de *Servius Gabinius Titi servus*, «esclavo de Tito», si se traduce la inscripción literalmente, aunque en realidad era un liberto (*Cil.*, X, 8054, 8). Después, *libertus* se impuso en los textos oficiales, pero Cicerón no duda en llamar esclavo a este u otro liberto, sea o no su patrono, y desee o no descalificarlo. Escribiendo a su cuestor Lucio Mesino Rufo, habla del escriba Marco Tullio, uno de sus libertos, y sin criticarlo en modo alguno, lo califica de *servus scriba* (*Fam.*, 5, 20, 1 y 2). En el discurso *Pro Roscio Amerino* (48, 140), es a Crisógono, liberto de Sila, al que con toda tranquilidad trata de esclavo, e incluso como el peor, el más vil de los esclavos. Georges Fabre ha observado, con razón, que se ignora el estatus de buen número de los servidores de Cicerón que este menciona en sus cartas. ¿Se trata de esclavos o de libertos? Esta incertidumbre es al menos sintomática de la manera como el

orador considera a sus libertos, y tal vez de sus condiciones y modo de vida.

Casi dos siglos después, Plinio el Joven leía incrédulo la inscripción funeraria del liberto Pallas, célebre *a rationibus* del emperador Claudio, y que leyó al pasar delante de su tumba, en la vía de Tívoli (*Via Tiburtina*). Escandalizado por los honores que el Senado rindió al antiguo esclavo y por la condescendencia con la que, según él, Pallas contestó a estos honores, Plinio lo califica de esclavo en varias ocasiones. Es cierto que también califica de esclavos a los senadores, que por miedo al emperador demostraron esta adulación servil hacia él. El vocabulario de la esclavitud, en el plano metafórico, es por excelencia el de la bajeza e indignidad; puede ser aplicado a cualquiera, pero se emplea a menudo cuando se trata de libertos (Plinio el Joven, *Ep*., 7, 29, y 8, 6).

En algunos casos excepcionales, el liberto, a pesar de la ley, es considerado como igual al esclavo. Así, después de la derrota de Vitelio en 69 d. C., su liberto Asiático fue muerto, lo mismo que otros aristócratas, pero a él le crucificaron, suplicio reservado a los esclavos, porque era un liberto: *Asiaticus (is enina Libertus) malam potentiam servili supplicio expiavit* (Tácito, *Historiae*, 4, 11, 10).

Tanto en el Alto Imperio como en época republicana es imposible revocar una manumisión legalmente formulada. Según Suetonio y el jurisconsulto Marciano, el emperador Claudio había decidido reducir a la esclavitud de nuevo a ciertos libertos, por ejemplo, a los culpables de ingratitud hacia su patrono (Suetonio, *Claudius*, 25, 3; *Digesto*, 37, 14, 5, pr., Marciano). Pero fuera de estos casos excepcionales (y los dediticios infractores, que son vendidos con todo lo que tienen, sin poder ser manumitidos nunca más), una manumisión legal jamás puede anularse. Como mucho, la Ley

Aelia Sentía (aprox. 4 d. C.) permite alejar al liberto más allá de cien millas de Roma o condenarlo a trabajos forzados. A pesar de ello, y aunque no fuera posible esta *revocatio in servitutem*, se presiente que muchos patronos soñaban con esta institución, aunque solo fuera para amenazar a los libertos que les preocupaban o que les irritaban. Valerio Máximo, por ejemplo, rinde un profundo homenaje a Atenas y a Marsella porque la legislación de estas ciudades preveía la vuelta a la esclavitud de un liberto convicto de haber traicionado a su patrón, de haber hecho prueba de ingratitud hacia él (2, 6, 6 y 7). Emocionado con el tema, escribe una breve prosopopeya de la ley ateniense, exclamando: «No daría como útil para la ciudad al que se ha comportado como un miserable para con su familia. Ve pues, sé esclavo, puesto que no has sabido ser libre».

Cuando Crísipo, el liberto de Cicerón, abandona la misión que le había sido encomendada, el orador empieza a buscar qué argumentación jurídica le permitiría anular su manumisión. A la conducta servil de Crísipo, que se ha eclipsado como un esclavo fugitivo, responde la opinión de Cicerón que lo considera como tal y sueña con someterlo de nuevo a la esclavitud.

Durante el gobierno de Nerón se debate en el Senado la conducta de los libertos. Tácito indica que muchos senadores eran favorables a tal innovación, ya que «los que estaban convictos de crímenes merecían ser sumergidos de nuevo en la servidumbre» (Tácito, *Ann*., 13, 26-27). Pero el mismo emperador interviene para recomendar que el derecho no fuera modificado, y no lo fue.

Dionisio de Halicarnaso se rebela contra la situación de su tiempo: la ciudad de Roma está llena de libertos que han comprado su libertad con el salario de sus crímenes y

estupros o que deben su libertad a la ligereza de sus amos. Pero no indica que se obstaculice su liberación, ni que se anule después. Desea que los censores o los cónsules examinen la vida y los méritos de los libertos como lo hacen para los senadores y los caballeros: si son dignos del derecho de ciudadanía, que se queden en Roma; si no lo son, que dejen la ciudad para fundar una colonia, lo cual no tiene además nada de deshonroso (4, 24).

El vigor del diagnóstico solo tiene parangón con la timidez del remedio. Los notables romanos, e incluso el conjunto de ingenuos, tienden a ver en el liberto poco más que un esclavo al que aún le duelen las mejillas. Los libertos recordaban a los esclavos y soñaban con devolverles a la esclavitud. Pero nunca se habrían resuello a dañar la libertad de estos nuevos ciudadanos.

Porque, por otra parte, los libertos, en muchas actividades, sobre todo en las de orden económico, estaban estrechamente relacionados con el resto de la población.

En Roma había, como en la Europa medieval y moderna, muchísimos oficios y actividades. Para entender la significación social de cada uno de ellos hay que reunirlos en varios grupos, que yo denominaría «estatus de trabajo». El estatus de trabajo es la relación con el trabajo en el más amplio sentido de la palabra, a la vez que en el nivel institucional y representativo. Es la organización material de la vida de trabajo, el modo de remuneración y la influencia que ejerce sobre la mentalidad del agente; la manera en la que se concibe el trabajo en relación al conjunto de la vida: ya sea como actividad principal que condiciona la supervivencia, ya sea como una actividad entre otras, y que no deja de ser facultativa. Es la manera en la que el trabajo ha sido escogido

y que puede variar, es también la relación con el Estado en el trabajo.

En las sociedades antiguas hay un abismo entre el estatus de trabajo del «notable» y el del «campesino». El segundo, ya sea propietario, aparcero o granjero, trabaja él mismo la tierra, con la ayuda de esclavos o de otros campesinos. Pero, a pesar de la dureza de su trabajo, el campesino se supone que no tiene ningún oficio (solo los que no viven de la tierra tienen un oficio determinado). El notable concibe las rentas como el interés de un capital invertido, que corresponde a su patrimonio. Aunque siga de cerca la administración de sus bienes, no trabaja con sus manos y no sabe nada de trabajo, independientemente de todo un conjunto de actividades sociales y políticas vinculadas a su rango. Incluso si está muy ocupado, ni siquiera concibe que tenga que someterse a una obligación profesional.

Los tenderos, los artesanos, los mayoristas locales y los pequeños negociantes tienen aún un estatus de trabajo, el de los hombres de oficio. Es la plebe urbana. Llevan un nombre de oficio, se asocian en colegios profesionales, a condición de que el Estado se lo permita, y se definen, incluso jurídicamente, por una función y unas obligaciones muy concretas.

Muchos esclavos cultivaban la tierra; los libertos también. Otros esclavos regentaban una tienda o un taller; los libertos también. Pero en cuanto al estatus del trabajo, el lugar de un liberto no puede compararse al de un esclavo.

El esclavo no goza de ninguna de las cuatro libertades que, según la traducción délfica, caracterizan a los hombres libres: la posesión de un lugar en la comunidad legalmente reconocido, la protección ante una detención ilegal, la libertad de movimiento, la libertad de escoger su trabajo. Su

actividad depende de la voluntad de su amo, no puede cambiarla sin la autorización de su amo o si no se le vende a otro amo. Sin llegar a ser una clase social, los esclavos todos tienen en común un único y mismo estatus de trabajo. No solo difiere este estatus del de los hombres libres, sino que es de otro orden, ya que permite al esclavo, si el amo quiere y la ley y el uso social lo permiten, sustituir a un hombre libre en la función que sea.

O bien el amo lo destina a una función, en un principio reservada a los esclavos; es decir, el trabajo agrícola practicado en equipos («esclavitud de plantación»), o a un oficio (como sirviente, administrador u obrero) en la casa del amo. O si no, el esclavo puede cultivar la tierra como un campesino, llevar una tienda como un hombre de oficio, e incluso, excepcionalmente, llevar la vida de un notable, administrando el patrimonio de su amo. En cuanto a los demás estatus de trabajo irreducibles a los tres principales que acabo de definir, el esclavo puede ocupar las funciones de empleado de la administración (como sabemos, en el Alto Imperio, muchos esclavos y libertos imperiales cumplieron estas funciones). Pero la ley quiere que nunca sea soldado.

Sea cual sea la función que realicen, los esclavos solo llevan a cabo funciones prestadas. A menudo, no son pagados como los hombres libres, y según el derecho no pueden tener un patrimonio análogo. Su relación con el Estado lógicamente no es la misma, y pueden cambiar de trabajo de un día para otro, aunque ellos no quieran.

La situación de los libertos es muy diferente. Ciertamente, si el conjunto de los esclavos no constituye una clase social, el conjunto de libertos tampoco. Y como los esclavos, los libertos, como vamos a ver, tienen acceso a la mayoría de los estatus de trabajo. Pero tienen acceso al modo de los

ingenuos: con un puesto legal y socialmente reconocido, que pueden abandonar como los hombres libres, y de los cuales han adquirido las ventajas e inconvenientes. Incluso si siguen dependiendo de su antiguo amo, por ejemplo si le han pedido dinero prestado, incluso si han escogido seguir ejerciendo en casa de su amo funciones usualmente reservadas a los esclavos, ello no impide que ejerzan su actividad del mismo modo que lo hacen los ingenuos.

Y de hecho, en su actividad, los libertos se codean diariamente con los ingenuos. Allí donde encontrarnos libertos, casi siempre encontramos a los ingenuos, ya sean ciudadanos romanos o peregrinos.

El célebre gramático Quinto Remmio Palemón, nacido como esclavo en Vicenza, donde transcurrió su juventud, es un excelente ejemplo de todo lo que acabo de decir. Después de haber sido tejedor, se recicló en la enseñanza, porque su ama le había encargado que llevara a su hijo al colegio: bonita estampa del estatus del trabajo servil. Ya manumiso y célebre, dirigiendo la escuela donde Quintiliano y Perso asistieron a clase, llevará posteriormente una vida de notable. Tiene un amplio patrimonio, compuesto sobre todo de tierras y talleres, y se vanagloria de administrar sus bienes muy bien no por energía, sino ante todo por vanidad, «conocido rasgo de su carácter», comenta Plinio el Viejo (*Nat. Hist.*, 14, 49-51; ver también Suetonio, *Rhet.*, 23). Por ello compró en el territorio de Nomentum una propiedad en mal estado y la confió a los cuidados de Acilio Sthenelo, como ya vimos. Posteriormente, estas tierras fueron compradas por Séneca, un senador.

Otro liberto al que Plinio el Viejo felicita por sus resultados en el terreno agrícola es Vetenelo Aegialo, que había comprado la villa de Liternum que en tiempos fuera

propiedad de Escipión el Africano. Como explícitamente escribe Cicerón en el *Pro Balbo* (25, 56), no hay linajes en las propiedades (*praediorum nullam esse gentem*), y una tierra en Tusculum, que había pertenecido a Metelo, pasa posteriormente al liberto Marcio Sotérico, antes de ser adquirida por el gran Craso.

Libertos e ingenuos están igualmente mezclados en los oficios y los negocios. Trimalción ha sido negociante, ha practicado la *negotiato*, y se conocen por medio de inscripciones fúnebres a muchos otros negociantes libertos.

Pero hacia la misma época, el comercio marítimo también era practicado por Sempronio Graco, hijo de un senador exilado y descendiente del ilustre linaje (Tácito, *Ann.*, 1, 53, y 4, 13). En época triunviral y sobre todo a principios del gobierno de Augusto, el abuelo de Vespasiano, un ingenuo, Tito Flavio Petronio, era cajero-banquero en Rieti; pero había también otros banqueros contemporáneos que eran libertos, por ejemplo, Lucio Ceio Serapión, de Pompeya. En el Alto Imperio, en el Mediterráneo occidental, encontramos mezclados entre banqueros y financieros de oficios (*argentarii, nummularii, coactores argentarii, coactores*) a algunos ingenuos, como Lucio Praecilio Fortunato, de Cirta, y probablemente. Cayo Marcio Rufo, de Portus (*Cil.*, VIII, 7156; H. Thylander, *Inscriptions du port d'Ostie*, 1954, A 176); a los libertos del emperador, como Tiberio Claudio Secundo, cuyo hijo Secundino se convirtió en caballero desde la infancia (puesto que murió a la edad de nueve años) (07., VI, 1605, 1859 y 1860); a libertos de linaje senatorial, por ejemplo, Lucio Calpurnio Daphne, cambista-banquero, que interviene en las subastas del *Macellum Magnum* (*Cil.*, VI, 9183); a libertos de libertos, como los Caucilii del mercado de los Vinos (07., VI, 9181-9182); a peregrinos como los dos orientales que nacieron libres, originarios el uno de

Antioquía, el otro de Synnada en Frigia, que eran banqueros en el Foro romano en el siglo II d. C. (*Archeologia Classica*, 30, 1978, págs. 252-254). Y además, a esclavos, como el futuro papa Calixto, esclavo del liberto imperial Carpoforo (Hipólito de Roma, *Refutiato omnium haeresium*, 9, 12, 1-12). Pero cuando, bajo el gobierno de Cómodo, por razones difíciles de determinar, Calixto no pudo reembolsar el dinero a sus depositantes, huyó, sus clientes fueron a ver a su amo Carpoforo, el cual no estaba al corriente de nada. Calixto actúa como lo haría un banquero libre, liberto o ingenuo. Pero en los momentos de crisis retoma la conducta típica de los esclavos, la huida, y sus clientes lo tratan como tal: recurren en seguida a su amo. Este episodio contribuye a demostrar que si en el trabajo, ingenuos y libertos se encuentran próximos, no pasa lo mismo con los esclavos, a pesar de las apariencias. El acceso de los libertos a la mayoría de los estatus de trabajo era para ellos un importante elemento de integración social.

Pero solo hasta cierto punto. El *Satiricón* nos muestra a un grupo de libertos de oficios urbanos, Próculo el de las pompas fúnebres, Equión el trapero, Fileros el abogado, Habinnas el marmolista. Y entre todos estos hombres de oficio, preside Trimalción, infinitamente más rico que los demás, según las cifras indicadas por el autor, y que desde la muerte de su antiguo amo tuvo acceso a las actividades propias del más alto nivel social, primero el comercio y los negocios, y luego la administración de su patrimonio. Todo en Trimalción evoca a la aristocracia, salvo su nacimiento, su vulgaridad y su mal gusto, ¡sus derechos políticos y sus amistades! Políticamente, el liberto desde siempre ha quedado excluido de las magistraturas romanas y del Senado, y desde 24 d. C., por la *lex Visellia*, incluso se les excluye de las magistraturas municipales y de los consejos de decuriones. Ciertamente, las

funciones de culto imperial (augustalidad, sevirato) están plagadas de libertos. Como sabemos, Trimalción ha sido *sevir*, así como su invitado Habinnas, el marmolista. Pero el mismo *Satiricón* impone los límites de la dignidad de estos seudomagistrados. La majestad que Habinnas intenta atribuirse, acompañado de un lictor y un numeroso séquito, no debe engañarnos; como dice Agamenón al narrador Encolpe: «Cálmate, imbécil, no es más que Habinnas el *sevir*, no hay que confundirlo con un pretor». Es interesante además prestar atención a lo que Trimalción y sus convidados, en particular Equión, dicen sobre la política local. Son reflexiones de plebeyos, usuarios de la política, pero no administradores de ella y, salvo excepciones, ajenos al círculo estrecho de dirigentes. Solo atienden al pan y a los juegos de circo, y como probablemente la mayoría de ciudadanos romanos de esta época, miden el valor de los magistrados según los precios de los gladiadores que exhiben y por la importancia de las distribuciones públicas que consienten. Gérard Boulvert, por otra parte, ha indicado que incluso importantes libertos imperiales muy ricos y que habían ocupado altos cargos administrativos, raramente llegaban a ser patronos de las ciudades. Solo conocemos tres, mientras que más de 80 aristócratas municipales quedan atestiguados como patronos de las ciudades.

En cuanto a las relaciones sociales y a las amistades, Veyne tiene razón: el *Satiricón* muestra los límites de la integración social de los libertos. El movimiento pendular del que hablamos más arriba los integra en los diversos estatus de trabajo de la sociedad romana, pero les veta el dominio público y les disuade de tener amistades en consonancia con su función económica y profesional. Dentro de los oficios, ¿libertos e ingenuos tendrían relaciones amistosas en privado? Probablemente sí, aunque el *Satiricón* no nos da ninguna

prueba de ello. Pero en todo caso, los notables libertos no se relacionan con los notables ingenuos, y se entiende el porqué. Una sátira de Horacio nos proporciona la explicación. En Roma, los notables son sobre todo los senadores y caballeros, que se niegan ambos a sentar a su mesa a los libertos. Mecenas, que es más liberal que los demás, no acepta la compañía de libertos (eso sería mucho pedir), pero sí la de sus hijos, y no indaga cuál era el nacimiento de sus padres (*qualisit quisque parente natus*), ya que estaba convencido de que se puede ser un hombre valioso sin haber tenido ilustres ancestros, y que Roma, desde la época de Servio Tullio, ha hecho sitio a los hombres sin pasado. Es así como se convirtió en amigo de Horacio. Pero relacionarse con los libertos, ni hablar (*dum ingenuus*) (Horacio, *Sat*., 1,6).

¿Los aristócratas municipales eran tan exclusivistas como los de Roma? No lo sabemos, pero sin duda eso dependería de las ciudades. En la colonia del *Satiricón*, parece que sí.

Incluso si los notables se niegan a mantener relaciones con los libertos en privado, nada les impide honrar oficialmente a tal o tal rico antiguo esclavo que ha prestado algún servicio a la ciudad, y admitir a su hijo, en la siguiente generación. Los ejemplos de tales honores son muy numerosos. Pensemos en Cayo Titius Crésimo, que bajo Antonino Pío, porque celebró unos juegos públicos, recibió un asiento especial en el teatro, una conexión a la red municipal de aguas y los adornos decurionales. Su hijo entrará gratuitamente en el Senado municipal (*Cil*., X, 4760). Volvemos a ver aquí las grandes diferencias que separaban al liberto de su hijo. Nada dice que el padre hubiera sido invitado fácilmente a cenar por los magistrados de la ciudad.

¿El lugar de nacimiento del liberto, la naturaleza de su lengua materna, su juventud y su educación influyen de modo

decisivo sobre su carácter y su vida social? Seguramente; ¿pero de qué modo? ¿Y cómo llegar a conocerlos? De todo lo que concierne a los libertos, nada hay más oscuro que su pasado; es decir, lo que precedió a su liberación, tal vez solo se conozca su vida afectiva y familiar. ¿Cuántos de entre ellos eran hombres y mujeres que nacieron libres y que fueron esclavizados por el juego de conquistas o por la trata de esclavos? ¿Cuántos *vernae* nacidos en la casa del amo que luego los manumitió? En general, ¿hasta qué edad se les permitía vivir con sus parientes de sangre? ¿El buen conocimiento de la lengua latina o griega era, en la práctica, una condición para la manumisión? ¿Los esclavos «orientales», más acostumbrados al sistema de ciudades y más «civilizados», eran manumisos más fácilmente? ¿La edad de la manumisión influía sobre las posibilidades de integración y de promoción social? ¿Cuántos esclavos seguían viviendo, desde su nacimiento hasta su manumisión, en la misma ciudad, hasta el punto de que la consideraran como su patria?

Sobre cada uno de estos puntos disponemos de informaciones aisladas, ciertamente sugestivas, pero demasiado fragmentarias como para permitir dar una respuesta general y definir una práctica dominante.

Llega a suceder, pues, que sobre las inscripciones funerarias, los libertos y libertas hablen de sus padres esclavos en términos que normalmente se reservan a las relaciones familiares entre ingenuos: *pater, mater, soror*, etc. Licinia Eucaris, una joven liberta de Roma, muerta a los catorce años, y que ya era bastante culta (*docta, erudita omnes artes*), se lamenta de haber perdido así el amor de su patrona y el de su padre, *parens, genitor*, que le ha erigido la inscripción (*Cil.*, I^{2}, 1214). Una inscripción de *Aquincum*, a orillas del Danubio, se refiere a un cierto Cayo Julio Eurito, fallecido a los treinta años en esta ciudad, pero que llegó de Alejandría. Sus dos

hermanos, Julio Crisipino y Julio Linx, libertos del mismo patrono, son los que le han dedicado la inscripción funeraria (*Cil.*, III, 10 551).

Evidentemente, hay que pensar en un parentesco de hecho, y no legal; pero estos textos testimonian que en ciertos casos la condición servil no terminaba en absoluto con la solidez de los vínculos naturales, y que el niño esclavo seguía con sus padres naturales en contacto. ¿Son excepciones o, por el contrario, es la práctica más corriente? La influencia del amo o del antiguo amo era muy fuerte en todo caso, como lo atestiguan las muy numerosas uniones «endogámicas» contraídas entre libertos del mismo patrón. Era tan fuerte que a menudo el liberto se casaba con su concubina después de haberla comprado. El patrono se convertía, pues, en marido.

Ciertos libertos insisten en que han nacido libres, pero eso no es frecuente. Tomemos dos ejemplos: uno lo conocemos bien, es uno de los invitados del *Satiricón*, liberto del mismo patrono que Trimalción, pretende ser un rey. ¿Cómo diablos ha sido sometido a esclavitud? Es que lo escogió así, prefería ser ciudadano romano por manumisión que ser peregrino sometido a tributo (Petronio, *Satiricón*, 57,4). Otro ejemplo es el del liberto Cayo Annio Dyonisio, cuya inscripción funeraria se ha encontrado en Roma: fue capturado a los nueve años, fue esclavo durante doce y vivió setenta (*Cil.*, 11 712).

Veamos las ciudades de origen. Durante el Imperio, llega a suceder que los *vernae* se digan, sobre las inscripciones funerarias, originarios de la ciudad donde habían nacido esclavos. Así, Cornelia Dionisia, muerta en Pozzuoli a los treinta años después de haber nacido allí, se califica de *verna Puteolana* (*Cil.*, X, 3446).

Algunos libertos del emperador muestran cierto afecto hacia la ciudad o región donde nacieron (probablemente esclavos), que después dejaron y a la que regresaron tras haberse jubilado, ricos y poderosos. Este es el caso de Publio Aelio Onésimo, liberto de Adriano: califica de patria la ciudad de Nacolia, en la provincia de Asia, y le lega la cantidad de 200 000 sestercios, con el encargo de invertirla y consagrar sus intereses anuales a unas distribuciones públicas, primero de trigo, y luego de dinero (*Cil.*, III, 6998).

En la medida en que sepamos, los libertos parecen menos reacios de lo que se esperaría a hablar de su nacimiento y de sus orígenes. Sus amos y patronos estaban sin duda mucho menos implicados por el pasado de sus esclavos y antiguos esclavos que los mismos interesados. Es tanto más lógico si tenemos en cuenta que los senadores y caballeros que conocemos por sus escritos no tenían una verdadera concepción de la ascensión social. Como límite extremo, la constatan y se lamentan de ello, pero no analizaban las etapas. Casi nunca se realizaba la narración de la vida de un liberto, ni siquiera famosos, desde su nacimiento hasta su presente prosperidad. Les bastaba con reafirmar su origen servil e indicar el nombre de su amo o patrono. El personaje quedaba encasillado y atado a un romano, o a un linaje senatorial; no estimaban útil apesadumbrarse sobre ello.

En medio de estas influencias contradictorias, ¿cómo se representa el liberto su condición, y qué idea quería dar de sí mismo, particularmente a la sociedad de los amos?

A menudo se observa, y con razón, que da una gran importancia a la suerte, al azar, y al culto a la fortuna. Al liberto, todo le parece posible: el pobre se vuelve rico en un momento, y el rico pobre, el desgraciado puede llenarse de felicidad y el feliz de miseria. El *Satiricón* rebosa de tales

connotaciones, e incluso sucede que los senadores adopten estos valores de los libertos cuando se trata de uno de ellos: Plinio el Joven, con respecto a Pallas, emplea las palabras *fortuna* y *felicitas*, y Plutarco habla de la *tyché* de Demetrio, liberto de Pompeyo (Plinio, *Epistulae*, 7, 29, 3-4; Plutarco, *Pompeyo*, 40). A este culto a la suerte evidentemente se vincula un gran sentido de las vicisitudes humanas y cierto gusto por la movilidad social.

Cada cual está orgulloso de su estrella, tanto conquistador como esclavo. Su sentido de la suerte no impide al liberto buscar una fama personal, la *gloria* y el *favor*, y sacar vanidad de estas buenas fortunas. A este respecto, Pallas y Remmio Palemón no tienen nada que envidiar a Trimalción.

Por lo tanto, el liberto es un híbrido curioso de mimetismo y de mal gusto. Cuando es rico, los aristócratas no dejan de burlarse de esta mezcla estrafalaria (cuando es pobre, probablemente le confunden con el resto de la plebe, sin más complicaciones). El liberto se esfuerza en imitar al ingenuo, y sobre todo al aristócrata, el ingenuo por excelencia.

Por una exquisita educación, un liberto de Augusto, experto encargado de escoger los vinos de su mesa, dijo un día a un invitado que el emperador nunca bebería otro vino que no fuese el de su provincia de origen. Ya que este sirviente modélico (del cual ignoramos el nombre, pues había unido completamente cuerpo y función) había asimilado tan bien la psicología y el gusto aristocráticos que comprendía que cada cual era muy puntilloso con su vino preferido, el de su patria chica: *suum cuique placet* (Plinio, *Nat. Hist*., 14, 72).

A fines de la República y principios del Imperio, los libertos de Roma e Italia, que no son ni los más ricos ni los más pobres de los libertos, se hacen representar mediante bustos sobre sus tumbas. Paul Zanker, que ha estudiado estos bustos,

los ha relacionado acertadamente con las *imagines* de los aristócratas. Pero los bustos de los aristócratas, transportados en los funerales, no quedaban fijos sobre las tumbas. La imitación les lleva en este caso a una práctica original. También puede llevar al mal gusto cuando el liberto hace demasiados bustos, cuando imita servilmente y se sacrifica al espíritu a la moda. Florence Dupont ha demostrado acertadamente que a partir de la única verdadera cultura, la de los aristócratas, los libertos del *Satiricón* se montaban una contracultura, que era ridícula. Incluso cuando se entrega a los mismos excesos que ciertos ingenuos del Senado o del orden ecuestre, el liberto llega a ser ridículo con más rapidez que ellos. Un liberto desea enriquecerse por todos los medios; practica la usura, es codicioso y avaro. ¿Pero acaso no les pasa lo mismo a ciertos ingenuos, e incluso senadores? Sí, pero los senadores son objeto de reprobación, mientras que los libertos son objetos de burla.

Para terminar, me gustaría insistir sobre una o dos diferencias ideológicas existentes entre los libertos y sus amos.

A menudo se dice que los notables romanos veían con malos ojos el lugar que ocupaban los libertos en la sociedad. En conjunto, la documentación disponible no me parece que vaya encaminada a ello. En la carta 47 a Lucilio, por ejemplo, Séneca habla de Calixto, liberto de Calígula, y que con Claudio tuvo un importante puesto en la administración; su antiguo amo, del cual ignoramos el nombre, lo había vendido; una vez convertido en un poderoso liberto imperial, Calixto se vengó de él haciéndole venir y obligándole a hacer antesala. Este texto ha podido ser interpretado como síntoma del «orgullo de la clase ascendente» de los libertos y de la irritación que provocaba entre los miembros de la aristocracia. Pero no se trata de ello. Séneca, al contrario, se pone de parte del liberto y en contra de su antiguo amo, que

no tuvo más que lo que se merecía (Séneca, *ad Lucilium* 47, 9).

Plinio el Viejo, en diversas ocasiones, habla favorablemente de las actividades económicas de ciertos libertos, y no duda en ponerlos como modelo a seguir. Así, cuenta cómo, a principios del siglo II a. C., Cayo Furio Crésimo, que obtenía de su pequeño terreno mayores cosechas que sus importantes vecinos terratenientes, fue víctima de sus envidias. Acusado de maleficios, se llegó hasta el Foro con sus herramientas y sus esclavos, y las tribus lo absolvieron por unanimidad. El episodio demuestra que la opinión pública no era en absoluto hostil al éxito de los libertos y a su enriquecimiento (*Nat. Hist*., 18, 41, 43).

Evidentemente, puede decirse que tales retratos tienen un valor moral, y que tienden en cierto modo a avergonzar a los ingenuos, mostrándoles que incluso un liberto puede hacerlo mejor que ellos. Es cierto. Y también lo es que no se indica que los libertos hayan sido considerados como iguales a los ingenuos. Pero indican que el enriquecimiento y la ascensión social de ciertos libertos, en unos límites definidos y respetando los plazos, no se Consideraban escandalosos. Cuando, bajo el gobierno de Nerón, un gran debate trataba en el Senado sobre los libertos, los partidarios de la moderación sacaban sus argumentos del puesto que estos últimos habían ocupado en el cuerpo social. En lugar de suscitar la indignación, el hecho de que muchos senadores y caballeros hayan sido, según se dijo, descendientes de libertos se convierte en el texto en una razón que no sean demasiado severos para con los *libertini* (Tácito, *Ann*. 13, 26-27). Los partidarios de la dureza no discuten la importancia social de los libertos, los acusan de ingratitud hacia sus patronos. Cualquiera que haya sido la opinión del mismo Tácito, este texto nos revela muchas cosas sobre el favor del que los

libertos, en sus esfuerzos de afirmación personal, gozaban de entre la opinión senatorial. Pero con la condición de detenerse en cada etapa. Que haya senadores que desciendan de libertos, ¡vale! Pero queda fuera de duda que el liberto nunca será senador, y en la vida privada hemos visto que se le mantiene aparte de las relaciones aristocráticas, salvo en el marco de las relaciones de patronato.

La tolerancia de los senadores tal vez no era compartida por los ingenuos de la plebe, particularmente los clientes, de cuyas recriminaciones se hacen eco las obras de Marcial y Juvenal. Pero en cuanto a los senadores y caballeros, su idea fija no es la de la ascensión de la «clase» social de los libertos, más bien se trata del respeto a los deberes personales que el antiguo esclavo le debe a su patrón. Es el *libertus* lo que les preocupa y no tanto el *libertinus*. En el debate en el Senado, olvidar estos deberes es el principal argumento de los partidarios de la severidad. Y si el liberto Pallas, en la misma época, recibe del Senado unas recompensas totalmente inusuales y que van a escandalizar a Plinio el Joven medio siglo más tarde (15 millones de sestercios y las insignias pretorianas), los motivos esgrimidos por el senadoconsulto se inscriben en la línea de la ideología senatorial: Pallas ha dado prueba de su fidelidad y adhesión hacia sus amos (*et fidem pietatem que erga patronos*); ha sido un vigilante guardián de las riquezas del emperador, y cada senador reconoce a título personal (*pro virili parte*) que le está muy agradecido. Se comprende que Plinio fustigue la bajeza y el servilismo de los senadores en esta época, pero observamos que al menos evitaron escribir que Pallas había servido a Roma y al Imperio (Plinio el Joven, *Ep*., 7, 29 y 8, 6). Porque el liberto, por muy rico que llegara a ser, no podía nunca acceder a la aristocracia dirigente, y lo mejor que puede hacer es demostrarle siempre a su amo gratitud y fidelidad. Los textos a este respecto son

innumerables, y los patronos hablan de esta relación personal sin hacerse rogar; a menudo se la compara con un vínculo de parentesco.

Por el contrario, el liberto, aunque rinda a su amo todos los honores que le debe, tenía probablemente tendencia a no insistir demasiado en la fuerza de este vinculo personal. El culto a la suerte y a la fortuna es el medio de atenuar el peso de esta transmisión que el liberto no siente como verdadera. Trimalción, liberto independiente, cuyo amo murió dejándole su herencia, es un caso particular, como lo indica Veyne; es tal vez la materialización ideal de los libertos, de su sueño de no estar sometidos a este lazo. Los patronos son los grandes ausentes del *Satiricón*; todos los patronos, y no solo el de Trimalción. Por el contrario, ningún liberto que vemos en él intenta hacer olvidar sus orígenes y su estatus. Se podría pensar que el liberto del ciudadano romano daría lo que fuese para confundirse anónimamente con la muchedumbre de los verdaderos *Quirites*, los ingenuos. Y, sin embargo, ningún texto atestigua tal actitud, lo cual, por otra parte, seria inútil, ya que incluso en una ciudad tan grande como Roma debía ser difícil conservar el anonimato y mentir sobre su verdadero rango social. Pero, para volver por última vez al *Satiricón*, repitamos que los libertos que aquí se encuentran no se molestan por contar su pasado, y expanderse en los detalles más escabrosos de sus vidas de esclavos. La decoración mural del vestíbulo de Trimalción tampoco olvida ninguna de las etapas de la vida del dueño de la casa, y lo cuenta todo detalladamente (*omnia diligenter*, Petronio, *Satiricón*, 29).

La existencia de un ambiente de libertos, de *libertinis*, que incluso puede calificarse de *ordo libertinorum*, es un obstáculo para la integración rápida y completa de los mismos libertos. Y aun de sus descendientes. Pero no parece disgustar a los propios interesados, más bien al contrario,

quizá porque los desliga más o menos de la casa de su antiguo amo para sumergirles en una vida social.

El liberto no es ni un esclavo ni un ingenuo; ha sido esclavo, y es libre. No es víctima de una sistemática segregación jurídica, pero tampoco está integrado plenamente. Mezclado con los ingenuos en muchas actividades, económicas o de otro tipo, queda aislado de ellos por sus orígenes, y apenas si se trata con ellos.

A pesar de estas contradicciones, los libertos forman un grupo social. Lo que les une unos con otros es su estatus jurídico, bastante agobiante en la vida cotidiana, y la manera en que viven este estatus. Es también el recuerdo de un estatus mucho más opresivo y que todos conocieron; la esclavitud. Es, en fin, la manera según la cual ellos se representan este pasado, y según la cual los demás se lo representan.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

G. BOULVERT, *Esclaves et affranchis impérieux sous le Haut-Empire romain. Rôle politique et administratif*, Nápoles, 1970.

— *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire romain*, París, 1974.

H. CHANTRAINE, *Freigelassane und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser*, Wiesbaden, 1967.

A. M. DUFF, *Freedmen in the early Roman Empire*, Oxford, 1928 (Cambridge, 1958).

F. DUPONT, *Le plaisir et la loi*, París, 1977.

G. FABRE, *Libertus, Patrons et affranchis à Rome*, Roma, 1981.

M. I. FINLEY, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londres, 1980 [ed. cast.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, 1982].

H. LEMONNIER, *Etude historique sur la condition privée des affranchis aux troix premiers siècles de l'Empire romain*, París, 1887.

E. MEYER, «Die Sklaverei im Altertum», conferencia pronunciada y publicada en Dresde en 1898, y recogida en *Kleine Schriften*, Halle, 1924, vol. I, pp. 169-212.

M. I. ROSTOVTZEFF, *The social and Economic History of the roman Empire*, Oxford [ed. cast.: *Historia social y económica del Imperio romano*, 2 vols., Madrid, 1981, 1926 y 1957].

S. TREGGIARI, *Roman Freedmen during the Late Republic*, Oxford, 1969.

P. VEYNE, «Vie de Trimalción», *Annales*, ESC, 16, 1961, pp. 213-247.

P. R. C. WEAVER, *Familia Caesaris, a social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*, Cambridge, 1972.

P. ZANKER, «Gabreliefs römischer Freigelassener», en *Jahrbuch des deutschen archälogischen Instituts*, 90, 1975, pp. 267-315.

Capítulo séptimo

EL CAMPESINO

Jerzy Kolendo



Un pastor ordeñando a una cabra.

El concepto de campesino aparece con bastante frecuencia en los trabajos dedicados a la historia de la Roma antigua, pero, por lo regular, en contextos rigurosamente limitados. Se dice que, en los primeros siglos de la República, la sociedad romana era fundamentalmente campesina. Más adelante, se describe pormenorizadamente la crisis de la pequeña propiedad rural en el siglo II a. C. y se busca una explicación de las causas de este proceso. En general, se admite que las reformas de los Graco habrían sido un intento de afrontar la decadencia de la clase campesina. Las últimas investigaciones confirman que la pequeña hacienda campesina no había desaparecido del todo de Italia, pero constituía más bien un fenómeno marginal. Se atribuye mayor importancia tan solo a los campesinos de algunas provincias del Imperio romano. Gozaba también de cierta popularidad la hipótesis de M. I. Rostovtzeff que examinaba los acontecimientos militares del período de la crisis del siglo III como una revuelta del ejército, integrado por campesinos, contra las ciudades y su civilización.

Semejantes maneras de ver la cuestión campesina en la antigua Roma no podemos considerarlas suficientes, ya que se basan en una definición de campesinos demasiado limitada. Según esto, habría habido personas que se ocupaban de la producción agrícola, que trabajaban por sí mismas la tierra que les pertenecía legalmente. Si aceptásemos una definición tan limitadora, no encontraríamos campesinos en muchos períodos de la Edad Media y de los tiempos modernos. De hecho, la propiedad de la tierra cultivada por los campesinos no es la condición necesaria para que podamos hablar de ellos. Junto a los campesinos libres, que trabajan la tierra de su propiedad, existían grupos, muy numerosos, de población agraria que trabajaban terrenos que pertenecían a grandes propiedades agrícolas. En primer lugar, estaban los llamados

colonos, que tuvieron un papel esencial en la economía del Bajo Imperio, pero que también eran numerosos en el Alto Imperio, y que abundaron incluso en las postrimerías de la República. Debemos integrar a todos estos hombres en la condición de campesinos. Hay que recordar además a los braceros asalariados, que ejecutaban principalmente labores estacionales, particularmente en el período en que las labores del campo se superponían, y cuyo papel en la economía fue siempre esencial. Naturalmente, en la condición de campesinos no podemos incluir a los esclavos que trabajan los campos de los grandes latifundios. Constituía una excepción el caso de los siervos, casi colonos; es decir, esclavos que trabajaban parcelas de terreno y cuya posición era similar a la de los colonos.

Analizar a la vez a los campesinos independientes, que trabajaban la tierra de su pertenencia, y a los que trabajaban la tierra de las grandes propiedades, tiene no obstante una profunda justificación. Estas dos clases de personas, que trabajaban los campos, tienen características comunes que coinciden con las descritas por los estudiosos que se ocupan de «economía campesina» en otros terrenos y en otros períodos históricos.

Se pueden ofrecer —a partir del análisis de la terminología — ulteriores argumentos que demuestran la justicia del uso de la denominación de campesinos en el significado más lato; se trata de un método excelente para el examen de las relaciones sociales en la Antigüedad.

¿Cómo se denominaba a los campesinos en latín? El término fundamental era *rusticus*, una forma derivada de rus, campo. Esta expresión era la contraposición, por una parte, de *domus* —casa—, y, por la otra, de *urbs* —ciudad. El derivado de esta expresión, el adjetivo *rusticus*, significa no

solo es campesino, aldeano, sino también simple, modesto, y se usa incluso con una significación peyorativa de no-urbano, zafio, elemental, paleto. La terminología, pues, en este caso dice mucho, tanto de la mentalidad de los romanos como de las relaciones sociales en la Italia antigua.

El término *rusticus* no nos suministra informaciones directas sobre la situación del hombre que queda definido de este modo. Refleja solamente el contraste fundamental que existía entre ciudad y campo. Este, alejado de la civilización y de la cultura urbana, es despreciado por los habitantes de la ciudad. Por tal motivo, el término define de una manera muy precisa a los campesinos.

Los otros dos términos que definen a los campesinos —*agricola* y *colonus*— se relacionan con otros aspectos de su vida. Definen a las personas que viven de los trabajos de los campos. En ambos casos, nos encontramos con el verbo *coloere*, que significa habitar y, también, cultivar. Nos parece muy característica la formulación de San Agustín en su *De Civilate Dei* (10, 1) que resume la experiencia de toda la antigüedad: «*ex-hoc verbo (colere) et agricolae et coloni… vocantur*»: de este verbo (*colere*) son denominados tanto los agricultores como los colonos.

Agricola (de *ager* y *colere*) se llama a quien cultiva la tierra, que labora sus campos. Este término pone de manifiesto el directo contacto del hombre con la tierra y con el cultivo de los campos. En muchos casos, lo agrícola es en realidad sinónimo de *rusticus* y se refiere a los campesinos que trabajan su parcela de tierra. En este punto, es significativa la formulación de Plinio el Viejo que, en la *Naturalis Historia*, escribe que los libros de su obra «*humili vulgo scripta sunt, agricolarum, opificum turbae*» (I, praef. 6).

El término *agricola* se puede referir también al rico propietario de tierras. En el *Rerum rusticarum*, de Varrón, índica los grandes poseedores de tierra que forman parte del orden senatorial y del orden ecuestre. Leemos (I, 4, 1): «*agricolae ad duas metas dirigere debent, ad utilitatem et voluptatem*».

El término *agricola* se usa a menudo para indicar a los propietarios de grandes fincas agrícolas. Esto provenía de que el *ethos* de la aristocracia romana, tanto en el período republicano como en el Alto Imperio, tenía como gran honor las ocupaciones agrícolas. En la introducción al *De agricultura* de Catón, leemos: «*Et virum bonum quom laudabant, ita laudabant: bonum agricolam bonumque colonum*».

En la práctica, se trataba en este caso concreto del control del propietario sobre sus poseedores. En el periodo estival, los senadores se iban al campo, a sus posesiones, y se ocupaban de la agricultura; es decir, controlaban las labores agrícolas. Podemos saber cómo se realizaba esto en la práctica por la correspondencia de Plinio el Joven, descontento de tener que interrumpir las ocupaciones literarias para ocuparse de la vendimia. Este *ethos* de la aristocracia romana, como la usanza de residir durante el verano en el campo, en las propias posesiones rurales, posibilitaba que el término *agricola* se refiriese tanto a los campesinos como a los ricos propietarios de fincas rústicas.

El otro término que significaba campesino era *colonus*. Este término tiene una historia muy complicada y puede significar una realidad totalmente distinta. Está relacionado con *coloere* y, a menudo, es sinónimo, simplemente, de agrícola. Este es el significado fundamental del término. Por lo tanto, *colonus* quería decir en primer lugar pequeño agricultor. En ciertos casos, no obstante, el término podía referirse

igualmente a personas que formaban parte de la aristocracia senatorial y ecuestre. Cicerón —*De Or*., II, 287— define a uno de los caballeros —*equites*— como *optimus colonus*. El término *colonus* empieza después a asumir también significados técnicos suplementarios. Designa al habitante de una colonia, tanto la colonia *civium Romanorum* como la colonia de derecho latino. *Colonus* podía significar el habitante de una colonia, puesto que había recibido y cultivaba una parcela de tierra, que variaba de dimensiones en cada colonia. Con frecuencia, el habitante de una colonia era, por lo menos en el primer período, un campesino. Por este motivo, la historia de la formación de las colonias es en parte la historia de los campesinos de la Italia antigua.

Un segundo significado técnico de la palabra *colonus* es el de arrendatario que trabaja la tierra. Un uso similar de la palabra *colonus* está ya presente en el siglo I a. C., y adquiere mayor significado en el periodo del Alto y, todavía más, del Bajo Imperio, cuando este particular significado es asumido por el denominado colonato.

El análisis del término *colonus* puede ser una buena justificación de la posibilidad de aplicar el concepto de campesinos a los pequeños productores que trabajaban una modesta parcela de su propiedad, así como a quienes trabajaban la tierra perteneciente a los grandes latifundistas.

Tratemos de analizar con más detalle las posiciones de los campesinos romanos en cada época. Empecemos por los períodos alto y medio republicanos. Las fuentes que hablan de la cuestión agraria en aquel período en apariencia son bastante ricas. Tenemos en primer lugar —gracias a los historiadores Tito Livio y Dionisio de Halicarnaso— toda una serie de noticias sobre leyes agrarias y sobre graves conflictos relacionados con su promulgación. Por otra parte, conocemos

relativamente bien el proceso de fundación de las colonias romanas —*coloniae civium Romanorum*— y de las colonias de derecho latino. La tradición antigua nos ha transmitido asimismo muchas informaciones sobre la etapa inicial de la agricultura romana y, en particular, sobre las pequeñas dimensiones de las parcelaciones de tierra cultivada por los romanos de entonces. Tenemos, por consiguiente, multitud de informaciones que nos permitirán recrear la historia de los campesinos romanos en el período alto y medio republicanos. El valor de estas fuentes todavía es apreciado de diversas maneras. Al final del siglo pasado y a comienzos del siglo actual, en las investigaciones sobre historia antigua dominaban las tendencias hipercríticas. Se pensaba, entre otras cosas, que toda la tradición concerniente a las leyes agrarias —*leges agrariaeCF16* y *leges de modo agrorum*— y las leyes que limitaban la posibilidad de ocupar tierras públicas —*ager publicus*— no era cierta. Según estas opiniones, se trataría de una simple anticipación de las vicisitudes de la época de los Graco y de Sila. En la actualidad, observamos cierto abandono de esas tendencias hipercríticas. Se considera que una parte de las informaciones relativas a la historia agraria y a la romana del período de la Alta República pudiera ser cierta.

Basándonos en las fuentes, tanto de tipo historiográfico como arqueológico, podemos intentar reconstruir, al menos en las líneas generales, las posiciones de la clase campesina. Son de gran importancia en este caso los datos comparativos y las investigaciones sobre la «*peasant economy*» que están desarrollándose desde fecha reciente.

Deberíamos empezar por una afirmación muy general, como es que la sociedad romana del período monárquico y alto republicano era una sociedad campesina. Naturalmente, podemos hablar de campesinos solo cuando comienzan a

manifestarse también ocupaciones no agrícolas. Únicamente entonces empieza a tener sentido la característica contraposición que se advierte en la lengua latina: *urbanus/rusticus*. En Roma, ya a partir del período monárquico, podemos seguir los procesos de formación de los grupos de los artesanos y de los mercaderes basándonos en los datos que proporcionan las tradiciones o, de manera indirecta, apoyándonos en el material arqueológico. En la Roma de aquel periodo, los grupos de artesanos y de los mercados todavía no tenían un papel relevante. Por lo demás, estaban integrados, a lo sumo, por personas llegadas de fuera.

Debemos considerar que todo el grupo dirigente en el período de la República —siglos V-IV a. C.— estaba constituido por campesinos. Esta deducción, que se desprende del análisis de la estructura social de la Roma de aquel período, encuentra su correspondencia en la tradición que, como se ha aceptado, nace bastante tarde y habla de grandes hombres del pasado que cultivaban la tierra personalmente. Según esta tradición, Lucio Quinto Cincinnato se habría enterado de que estaba propuesto para dictador mientras se hallaba arando. Era popular la etimología de la palabra *viatores*/enviados, de via/camino, ya que debían recorrer mucho camino para buscar en los campos a los senadores y a los comandantes, a quienes se habían confiado las más altas funciones estatales (Plin. *Nat. Hist*., 18, 21).

Esta tradición justificaba la conexión, exigida en el período sucesivo, de la aristocracia senatorial con la tierra, y constituía, en primer lugar, una glorificación de la antigua sencillez de vida de los romanos. La carta de Séneca, que describe maravillado la villa modestísima donde vivía Escipión el Africano durante su exilio voluntario en Liternum, puede arrojar alguna luz sobre los mecanismos del

nacimiento de las leyendas sobre los grandes hombres del pasado que cultivaban personalmente la tierra. Los jefes de la primera época de la historia de Roma debían vivir con más modestia, trabajando con sus manos unos pocos *iugera* de tierra.

En las investigaciones sobre la historia de los campesinos romanos, sería del todo esencial determinar cuándo se produjo la polarización de la clase campesina, fundamentalmente uniforme —a pesar de que las diferencias patrimoniales a veces eran muy grandes—, y cuándo la separación del grupo de los ricos terratenientes, que no cultivaban la tierra con sus manos. Es claramente visible ya al principio del siglo III, cuando, del grupo de los patricios y de los ricos plebeyos, nació el orden senatorial. De todos modos, este proceso se había producido mucho antes.

En Roma, la separación del estrato de los terratenientes ricos se había desarrollado en condiciones bastante singulares. Por una parte, estaba vinculada a la dura lucha entre patricios y plebeyos; por otra, en cambio, con las conquistas romanas del territorio de Italia, durante las cuales gran parte de la tierra fue confiscada a los pueblos vencidos. Las áreas confiscadas pasaban a formar parte del *ager publicus populi romani*, susceptibles de varias utilizaciones. Las luchas por el modo de usufructuarlo eran muy duras, particularmente en los momentos en que no se hacían nuevas conquistas. Algunos grupos querían usufructuar el *ager publicus* como pasto vinculado a la trashumancia; otros, en cambio, pedían que se sometiera a la explotación agrícola.

Desde el punto de vista jurídico, tan ingente patrimonio inmobiliario, podía ser destinado, bien a la fundación de colonias de ciudadanos romanos o de derecho latino o a la *partitio viritim* entre los *voluptas*, o bien podía dejarse a la

superintendencia de los censores, autorizados a asignarlo según opciones diversas. La última solución cubría realidades finales totalmente diferenciadas bajo el perfil económico. La parte alícuota más relevante se entregaba en grandes lotes en régimen de alquiler o en posesión hereditaria con la retribución de un impuesto; de ello se beneficiaban casi exclusivamente la aristocracia senatorial —favorita por detentar el poder político y porque los censores salían de sus filas— y, un poco más tarde, los más ricos e influyentes *equites*. Es más, la apropiación con diferentes pretextos del *ager publicus* fue la matriz originaria de la formación de la gran propiedad.

De hecho, existían límites respecto a la ocupación privada. Al comienzo, pareció prevalecer el principio de que no era lícito obtener un lote superior a la propia capacidad de cultivarlo. Seguidamente, se consintió la adquisición de la superficie que se pretendía poner en explotación. Y, en fin, se trató de establecer un límite máximo a la posesión individual. A este respecto, la *lex de modo agrorum* sancionó la prohibición de ocupar más de 500 ingera (125 Ha) de *ager publicus* o de llevar a este más de 100 cabezas de ganado mayor o 500 de ganado menor a pastan una disposición de difícil datación, que seguramente fue promulgada después de la segunda guerra púnica y, sin duda, antes del 167 a. C., año que evoca Catón en el discurso *pro Rhodiensibus*. Ateniéndonos a la tradición, el límite de 500 ingera figuraba ya en una de las *Leges Liciniae-Sextiae*, promulgadas en el 367 a. C., en la fase final de la lucha entre patricios y plebeyos. Si bien no se puede excluir desde ahora la introducción de un máximo de superficie ocupable, la medida aludida parece poco fiable por ser demasiado elevada para una época en la que el territorio romano abarcaba solamente el Lazio y una estrecha franja de la Etruria meridional.

En realidad, las varias disposiciones limitativas se mostraron evidentemente fáciles de sortear, y la cuestión del destino del *ager publicus* se mantuvo a lo largo del tiempo como uno de los temas fundamentales de discusión y de enfrentamiento político durante gran parte del período republicano. Prescindiendo de las disputas más remotas, sabemos de graves choques habidos en el 290 a. C., después de la conquista de la Sabina, a resultas de las decisiones del cónsul M, Curio Dentato sobre la utilización de las tierras adquiridas. Otro áspero conflicto estalló en el 232 a. C. por el reparto del *ager Gallicus*; es decir, el territorio sustraído a los galos de la región del Sena, cuando el tribuno de la plebe G. Flaminio preparó la *Lex de agro Gallico et Picenico viritim dividundo* para asignar aquellos fértiles terrenos a los pequeños agricultores, tropezándose con la furibunda oposición de los senadores. A pesar de los vínculos legislativos y las resistencias populares, a menudo encarnizadas, las clases dominantes romanas lograron adueñarse de enormes extensiones de suelo público, bien explotándolo en régimen de grandes latifundios o bien dedicándolo a la muy rentable actividad de la cabaña trashumante.

En la tradición que habla de los campesinos de la Roma de la Alta y la Baja República está siempre presente la motivación de los pequeños lotes de tierra que cultivan. Según aquella, Rómulo asignó a cada romano un campo con una superficie de dos bina *iugera*. El *ingerum* equivale a 0,25 Ha. Esta asignación correspondía al *heredium*, el lote de terreno en plena propiedad y transmisible a los herederos. Igualmente, en las más antiguas colonias romanas, los colonos recibían lotes de terreno de la magnitud de dos *ingera*. Según una tradición, la plebe, después de la expulsión de los reyes, obtuvo lotes de tierra de siete fanegas de

superficie. Otra tradición atribuye esta distribución al periodo posterior de las guerras con Pirro. Mario Curio Dentato, el vencedor de aquellas guerras y cónsul en el 290, dijo (según esta tradición) que es peligroso el ciudadano al que no le bastan siete *ingera* de tierra. Lucio Quinto Cincinnato fue elegido dictador mientras araba sus cuatro *ingera* de tierra. Naturalmente, estas tradiciones deben considerarse leyendas, que tenían su justificación ideológica en el periodo tardorrepublicano, durante las encarnizadas luchas por la reforma agraria. Dichas tradiciones remitían también al viejo principio de la economía agraria romana según el cual no se debían poseer tierras que después no se estaba en condiciones de cultivar bien.

También en el período posterior la tradición habla de pequeños lotes de tierra. En las *coloniae civium Romanorum*, aparecidas al comienzo del siglo II, los lotes de tierra tuvieron una superficie de cinco *ingera* —en dos casos—; de seis *ingera* —en dos casos—; de ocho *ingera* —en un caso—; de 10 *ingera* —en un caso—, y de 51 *ingera* —en un caso. Solo en las colonias de derecho latino se asignaban lotes de terreno mayores. Además, los soldados de caballería recibían 40 o 30 *ingera* de tierra, y los soldados de infantería, 20 o 15 *ingera*. Solamente en Bononia (Bolonia) los caballeros recibían 70 *ingera* y los otros colonos, 50 *ingera*. En Aquileia, fundada en el 183 en los confines del Estado romano de entonces, los caballeros recibieron 140 *ingera* de tierra; los centuriones, 100 *ingera*, y los soldados de infantería, 50 *ingera*.

Las causas de semejantes diferencias en las dimensiones de los lotes de tierra asignados a los colonos en las colonias romanas y en las colonias de derecho latino son objeto de discusiones. Se trata, además, de explicarlo con algunos conceptos políticos de los romanos. Se afirma, por ejemplo,

que el gobierno romano quería evitar crear personas demasiado ricas en las colonias de ciudadanos romanos.

De cualquier modo, hay que explicar las tradiciones que hablan de los pequeños lotes de tierra, de apenas algunos *ingera*, que cultivaron los campesinos romanos. Un lote de tierra de cerca de dos hectáreas seguramente no podía bastar para alimentar a una familia campesina, incluso con un cultivo a mano muy intensivo, vinculado con el uso de la azada. Es necesario recordar también que en el sistema de la rotación bienal se cultiva cada año solo la mitad de la tierra. El problema de la extensión de los lotes de tierra de los campesinos en el período alto-republicano debe verse a través del prisma del rendimiento del trabajo. Según las definiciones de los escritores latinos de agronomía, un *ingerum* era una superficie que una pareja de bueyes podía arar en el curso de una jornada. Tenemos, asimismo, una información de la que se desprende que una pareja de bueyes era suficiente para trabajar 100 *ingera* de tierra, teniendo en cuenta la alternancia. Por lo tanto, una persona podía cultivar a mano ocho *ingera* de tierra.

De los datos expuestos más arriba resulta que una hacienda agrícola que poseía ocho *ingera* de tierra (dos Ha), hubiera podido disponer de fuertes excedentes de mano de obra. Conviene recordar, no obstante, que los pequeños lotes no eran suficientes para alimentar a una familia campesina.

Sin embargo, no se puede excluir que los lotes de tierra cultivados por los campesinos en el período de la Alta y Media República fuesen en realidad mayores de cuanto resulta del cálculo de un *ingerum* = 0,25 182 Ha. Según Livio (V, 30,8), después de la conquista de Veyes, se distribuyeron siete *ingera* de tierra por cabeza. Diodoro, sin embargo, proporciona la cifra de cuatro *ingera*, y según otra versión

citada por él, de 28 *ingera*. Tal vez no se trate de un error, sino del uso de diferentes unidades de medida de las superficies.

Se acepta generalmente que los pequeños lotes de los campesinos de la Italia antigua se sumaban a las tierras comunes que cultivaban los campesinos. La propiedad de los *bina iugera* de Rómulo a escala individual habría correspondido, según muchos estudiosos, a la explotación colectiva de la tierra. Los dos *ingera* habrían constituido únicamente el huerto. Igualmente, en las colonias, cada colono encontró una integración indispensable para la vida económica en las vastas zonas de terrenos comunes que cada colonia comprendía en su territorio y que había sido excluida expresamente de las asignaciones.

No son muchas las fuentes que hablan de la magnitud de los lotes de tierra cultivados por los campesinos en el período republicano. Mario dijo que 14 *ingera* deberían bastar para el cultivo de la tierra (Plutarco, *Vida de Craso*, 2, 8). Durante las reformas agrarias, los Graco preveían asignar a los campesinos unos lotes de tierra de 30 *ingera* probablemente. A su vez, en los tiempos de una de las reformas agrarias del siglo I a. C., se preveía la asignación de 10 o 12 *ingera* de los fertilísimos terrenos del *ager Campanus* y del *ager Stellas*.

La falta de claridad imperante en la cuestión de la extensión de los lotes cultivados por los campesinos en el período alto y medio republicano hace difícil la valoración de su posición. Asimismo, las fuentes que describen —en ocasiones, muy pormenorizadamente— las luchas de los patricios con los plebeyos, así como los conflictos sobre la utilización del *ager publicus*, no hablan directamente de su posición. Sin embargo, a la luz de datos comparativos, que nos vienen suministrados por las investigaciones sobre la *peasant economy*, podemos tratar de reconstruir las condiciones del

desarrollo de las haciendas agrarias de los campesinos romanos.

Como es natural, estas observaciones no pueden aplicarse a otras partes de Italia conquistadas por los romanos, donde la situación debía ser totalmente distinta. Debemos tener en cuenta las enormes diferencias que se aprecian en el desarrollo económico y social de Italia. Así, por ejemplo, los terrenos de Etruria, antes de la conquista romana, constituían en su mayor parte grandes propiedades que se servían del trabajo de personas semidependientes. También eran complejas las relaciones agrarias en cada colonia griega en la Italia meridional. Totalmente diferente era, por su parte, la estructura agraria de la Italia central y meridional antes de la conquista romana. Existían aquí unidades territoriales, los *pagi*, cuyos centros estaban constituidos por *vici*, núcleos de establecimiento compactos y auténticas formas de asentamiento protourbano. Estas diferencias de las estructuras agrarias de la Italia prerromana se agudizaron más todavía después de la conquista romana. Ello estaba relacionado con el principio de la diferenciación de la posición jurídica y efectiva de la población conquistada. En muchos casos, los romanos confiscaban, de hecho, gran parte de las tierras conquistadas.

Hay que decir, además, que las haciendas agrícolas de los romanos tuvieron, desde el punto de vista teórico, unas condiciones muy favorables para su desarrollo en el período alto y medio republicano. Al menos, hasta la mitad del siglo II a. C., los *cives romani* o los *latini* conservaron notables posibilidades de recibir trozos de tierra, mediante las asignaciones *viritim* o en caso de fundación de colonias. Los hijos de los campesinos podían crear, por lo tanto, establecimientos agrícolas en el *ager publicus*. Esto facilitaba el desarrollo de las granjas ya existentes y permitía el reflujo

del excedente de mano de obra. Un segundo factor, que influía en la posición de los campesinos, era la posibilidad que tenían de usufructuar terrenos comunes, usados antes que nada para pastos.

El cuadro «optimista» bosquejado hasta aquí acerca de la situación de los campesinos en el período alto republicano contrasta aparentemente con todo lo que la tradición antigua nos ha transmitido sobre la gravedad de las luchas entre patricios y plebeyos. Se debe de tener en cuenta, sin embargo, el carácter específico de aquellas luchas. Las agitaciones agrarias y las propuestas de distribución de las tierras aparecen concentradas solamente en algunos períodos. De hecho, se manifestaban cuando no había nuevas conquistas y, por lo tanto, se necesitaba dividir los recursos de tierra que se poseían. En aquellos momentos, los apetitos despertados así no podían ser satisfechos. Era igualmente diverso el ritmo con el que se fundaban las colonias. El entrelazamiento de períodos en los cuales los romanos tenían muchas tierras para poner en cultivo con aquellos en los que faltaba por completo es una característica del desarrollo de la agricultura de la Roma del período alto republicano y puede explicar la dureza de los conflictos sociales que estallaban entonces.

Se debe recordar, además, que el proceso de conformación de las grandes propiedades en el período alto-republicano se producía de modo bastante específico. La conquista de la tierra no era un problema para la aristocracia patricia que tenía en sus manos el poder. Sin embargo, ¿quién cultivaba estas tierras? La respuesta a esta pregunta está en relación, en el período alto-republicano, con el problema de los clientes. Estos solían recibir un trozo de terreno que pertenecía a su patrón, al que debían entregar también una parte de los frutos. Debemos recordar, además, la esclavitud por deudas, existente en el período de la Alta-República, que debía

suministrar grandes cantidades de mano de obra. De este grupo de personas, llamadas *obaerati*, habla también Varrón (*Rer. Rust*. I, 17, 2-3) en su célebre índice de las distintas clases de personas que cultivaban la tierra. Según el agrónomo romano, los *obaerati* habían existido en el pasado, mientras que en su época existía un grupo parecido de personas en el Ilírico, en Asia y en Egipto. Se trataba, por lo tanto, de personas que se encontraban «entre la libertad y la esclavitud».

En el siglo II a. C. se produjeron cambios fundamentales en las condiciones de la clase campesina, así como en toda la estructura agraria de Italia. Se relacionan con las grandes transformaciones que sufrió la península apenina en el período de las grandes conquistas logradas por Roma en el Mediterráneo. Estos procesos conducen a una fundamental modernización de las estructuras sociales y económicas de Roma, que empieza a equipararse a los países helenísticos más desarrollados. Y, además, Roma vive en parte de las guerras emprendidas y de la explotación de las provincias conquistadas.

La crisis de la pequeña propiedad campesina y la eclosión de una propiedad agraria grande y media, fundada en el trabajo de los esclavos, son las manifestaciones más expresivas de estas transformaciones. Según Plutarco, Tiberio Graco, cuando atravesaba Etruria, vio «la desolación de aquellos campos y comprobó que el trabajo de la tierra y el pasto de los rebaños se confiaban a esclavos bárbaros».

La crisis social del campo era observada con preocupación por una parte de la clase dirigente. Entre los intentos de superarla, que sin embargo no triunfaron, estaban los proyectos de las reformas agrarias de los hermanos Graco, así

como los sucesivos proyectos de reformas agrarias del siglo I a. C.

Las manifestaciones de la crisis de la pequeña propiedad privada se podrían caracterizar brevemente de esta manera: los campesinos abandonaban en masa sus tierras, vendiéndolas por lo regular a los ricos latifundistas, y se trasladaban a las ciudades, principalmente a Roma. Es muy difícil entender este tipo de procesos demográficos de la Antigüedad. En el siglo II a. C., el éxodo de la población rural a Roma es todavía considerable y hasta se trataron de emprender iniciativas preventivas para detenerlo. Efectivamente, la disminución del número de campesinos tenía serias consecuencias militares. Al estar basado el sistema de reclutamiento romano en el censo patrimonial, expresado por la posesión de la tierra, la disminución del número de campesinos causaba cada vez más dificultades a la hora de completar las legiones. Este hecho revistió tanta importancia que, entre el siglo II y el I a. C., hubo que afrontar una transformación total del sistema de reclutamiento en el ejército. En lugar del ejército de leva, reclutado principalmente entre los campesinos, se formó el ejército profesional, del que entraban a formar parte las personas que no poseían censo patrimonial y con frecuencia ni siquiera los medios materiales para vivir. Esta mutación puede ser una prueba de las dimensiones del éxodo de la población rural a las ciudades.

¿Cuál fue la causa de la crisis campesina en el siglo II a. C.? En la literatura se ponen de relieve algunos de los factores que habrían coadyuvado y llevado a la ruina a la pequeña propiedad privada.

Uno de estos factores era el largo servicio militar de los campesinos fuera de los confines de Italia, lo que les alejaba

del laboreo de los campos. Cuando el *pater familias* se encontraba por algunos años en territorios al otro lado del mar, su hacienda iba decayendo por falta de control y por la disminución del número de la mano de obra. Por otra parte, los largos años de servicio militar deshabituaban del pesado trabajo de los campos. Los soldados, reclutados principalmente entre campesinos que vivían en el ámbito de una economía natural, entraban en contacto, en los países helenísticos más desarrollados, además, con otro tipo de consumo. Las guerras, en general, enriquecían a los soldados, pero las ganancias que se derivaban de ello se destinaban fundamentalmente al consumo inmediato. Por lo tanto, se puede afirmar que la larga duración del servicio militar de los campesinos de la Italia antigua les ponía en estrecho contacto con una zona de consumo que era característica de la economía mercantil. Los apetitos consumistas desatados de este modo no podían satisfacerse con la pequeña propiedad campesina, basada en una economía de subsistencia y que, en aquel período, no tenía ninguna posibilidad de modernizarse, ni de entrar en el marco de la economía mercantil.

A su vez, el desarrollo de las ciudades, y antes que nada de Roma, creaba la posibilidad de satisfacer estos apetitos «consumistas» de los campesinos. Actuaban aquí los mecanismos, presentes en todas partes, de «torbellino», la población agrícolas era absorbida por parte de las grandes ciudades. En el caso de Roma, este proceso era más acelerado todavía debido a que esta ciudad vivía en gran parte de los enormes botines traídos de las guerras y de la explotación de las provincias. En la Roma del siglo II a. C. se realizaban obras públicas a gran escala y estaban en plena expansión de varios sectores de la producción artesanal. En la ciudad encontraban trabajo, junto a los esclavos y a los libertos, todos los que formaban parte de la plebe romana. Gran parte de esta plebe

estaba constituida por los emigrantes del campo. A finales del siglo II, y particularmente en el siglo I a. C., se crearon unas condiciones especiales por las que se podía vivir de la profesión de «ciudadano romano». Los senadores se rodeaban de multitudes de clientes que, al menos en parte, eran sus mantenidos. También se podían obtener beneficios vendiendo el voto durante las elecciones y las votaciones. A esto había que añadir la venta de los cereales a bajo precio, y más tarde, también, su distribución gratuita a los ciudadanos romanos.

Debemos recordar, además, lo atractiva que resultaba la vida en Roma, con sus *ludi* de diverso género, accesibles a sus habitantes. Por este motivo, Salustio (*Conivrat. Cat.*, 37, 6) pudo escribir «Los jóvenes que antes habían tolerado la pobreza sosteniéndose con el trabajo de sus manos en el campo, animados por los repartos públicos y privados, preferían el ocio en la ciudad a un trabajo ingrato». Del mismo modo, Varrón (*Rer. Rust.*, II, 4), explicando por qué los campesinos abandonaban los campos y emigraban a la ciudad, escribía: «Han abandonado hoz y arado y prefieren servirse de sus manos para aplaudir en el teatro o en el circo, antes que para segar o vendimiar». Estos dos textos dan una clara visión de las causas de la crisis de la agricultura en Italia, según la óptica de los romanos del siglo I a. C.

Una segunda causa —a veces incluso la principal— de la crisis de la pequeña propiedad campesina hemos de verla en la rivalidad de la gran propiedad agraria y en la afluencia de cereales a bajo precio desde las provincias. El siglo II a. C. es un período de pujante desarrollo de la gran propiedad privada, que utilizaba primordialmente el trabajo servil y estaba orientada, antes que nada, el cultivo del olivo y de la vid. Este desarrollo de la gran propiedad inmobiliaria, concentrada en las manos de las órdenes senatorial y ecuestre,

así como de la aristocracia de los itálicos, era la consecuencia de una multitud de factores. El primero de ellos residía en las oportunidades que se le ofrecían a las clases dominantes de acaparar vastísimas superficies, de apoderarse de enormes porciones del *ager publicus populi romani*, transmutándolo de fado en propiedad privada.

El segundo factor fue la afluencia masiva de esclavos, a consecuencia de las guerras de conquista emprendidas por Roma en toda el área mediterránea. Probablemente, las oleadas de «mercancía humana» arrojadas en ingentes cantidades sobre el mercado itálico provocaban una tendencia general a la bajada de los precios e, incluso, a bruscas y repentinas caídas. No es casual que en el 177 a. C. corra por Roma el dicho: «barato como un sardo», cuando, después de las operaciones militares llevadas a cabo en Cerdeña —en la práctica un gigantesco pillaje esclavista—, se pusieron en venta más de 65 000 prisioneros. En tales ocasiones, era fácil para los ricos propietarios, que disponían de los medios económicos necesarios, procurarse gruesos contingentes de mano de obra a bajo precio; y, de modo más general, se puede admitir que la adquisición de esclavos —en aquella fase de rápida expansión del dominio romano— costase relativamente poco para quienes solicitaban su empleo a gran escala.

Téngase en cuenta, además, que la coyuntura económica en Italia, a partir del siglo III, fue favorable constantemente a la gran propiedad. El desarrollo de la urbanización, de la demanda de géneros alimenticios y de la economía mercantil le ofrecía serias oportunidades de recabar conspicuas ganancias mediante la colocación de los productos en el mercado. Podía beneficiarse de la introducción de nuevos ordenamientos de cultivo, en particular del viñedo y del olivar, mucho más rentables que el cultivo de los cereales. A

decir verdad, solo los ricos propietarios estaban en condiciones de aguantar períodos más bien largos, durante los cuales vides y olivares no daban fruto, y, a la vez, de disponer de capitales para los gastos del comienzo, así como del ingente volumen de fuerza de trabajo, imprescindible para su establecimiento, en especial de la viña.

El desarrollo de las grandes propiedades inmobiliarias hacía imposible que las pequeñas haciendas rurales participasen en el mercado con su producción, colocándolas así fuera de la economía mercantil, dado que la pequeña economía campesina es, como mucho, autosuficiente. En el período que analizamos se produjo, no obstante, una situación muy peculiar. El campesino es atraído, como consumidor, por la economía mercantil, que empezó a revestir particular importancia en Italia a partir del siglo II a. C. Sin embargo, como productor no tenía en realidad la menor posibilidad de competir en el mercado con la gran propiedad. No estaba en condiciones de pasar al cultivo de la vid y del olivo, mucho más rentables. Tampoco los cereales que producían los campesinos tenían posibilidades de competir con la producción de las grandes fincas ni con los cereales que llegaban de la provincia, destinados principalmente al abastecimiento del ejército y de la gran aglomeración urbana de Roma.

La causa principal de la crisis de la pequeña propiedad agraria en la Italia del siglo II a. C. fue, probablemente, la incapacidad para acceder, en medida significativa, al mercado y, en particular, la parcial absorción por la economía mercantil de los campesinos solo como consumidores y no como productores. El desarrollo de los latifundios pudo también, de otra manera, acentuar el peligro que amenazaba a la pequeña propiedad. Los grandes terratenientes no dudaban en adquirir la tierra para engrandecer sus fundos. Esto

animaba a la venta de la tierra a los campesinos, que con frecuencia estaban llenos de deudas.

Hay que tener presente también otro aspecto de la crisis de la pequeña propiedad. Por regla general, los campesinos explotaban, aparte de sus propias tierras, la tierra comunal. En esta, disponían sobre todo de terrenos para crianza del ganado. El desarrollo de la gran propiedad rural, y en particular la trashumancia de los rebaños de ganado, solía privar a los campesinos de la posibilidad de usufructuar las tierras comunes, con lo que empeoraban de forma sustancial las condiciones de existencia de muchas haciendas agrícolas.

Sin embargo, es necesario recordar que la crisis de la pequeña propiedad agraria, causada por el éxodo de los campesinos hacia las ciudades, no afectó en toda Italia, sino solo en los territorios centrales y meridionales. La situación en la Italia meridional, conquistada definitivamente entre finales del siglo III y principios del siglo II a. C., era completamente distinta. En estas regiones dominaba tradicionalmente la pequeña hacienda campesina, herencia en parte del período prerromano. Al mismo tiempo, la fundación de numerosas colonias, principalmente sobre los fértiles terrenos entre el Apenino y el Po, contribuyó a aumentar el número de pequeñas propiedades agrícolas. Los campesinos de la Italia septentrional vivían en condiciones del todo diferentes de las que existían en la península apenina central y meridional. Polibio nos habla del bajo precio de los artículos alimenticios en esta zona, debido a las enormes dificultades de su venta; motivo por el cual la pequeña propiedad campesina no se encontraba amenazada por la gran propiedad latifundista.

El éxodo en masa de los campesinos hacia las ciudades, en primer lugar a Roma, y la decadencia, relacionada con ello, de

la pequeña propiedad tuvieron consecuencias muy serias y peligrosas para el Estado romano. En efecto, disminuyeron las posibilidades del reclutamiento de hombres para el ejército. Se admite generalmente que las reformas agrarias de Tiberio y de Cayo Graco fueron un intento de afrontar este peligroso proceso. Estas reformas se proponían reconstruir el sector campesino mediante la distribución de pequeños lotes de *ager publicus*. La Ley Agraria (*lex agraria*) de Tiberio Graco, promulgada en el 133 a. C. y repetida diez años más tarde por Cayo Graco, prohibía la posesión de *ager publicus* en proporciones superiores a los 500 *ingera*, y otros 250 *ingera* por cada hijo hasta un máximo de dos, es decir, un total de 1000 *ingera*. La parte excedente se distribuía en asignaciones por lotes, muy probablemente de una superficie de 30 fanegas. Estas dimensiones de los lotes de los colonos del período de los Graco puede constituir un testimonio inapreciable acerca de la magnitud óptima de los lotes de los campesinos.

Las tierras tomadas a los grandes propietarios se asignaban a la población que no poseía nada. Se introdujo, además, el principio de la inalienabilidad de las tierras que se asignaban a los colonos.

La reforma de Tiberio Graco no permaneció en vigor ni siquiera tres años. Actuaba entonces una comisión especial de los *triumviri agris dandis adsignandis iudicandis*, que se ocupaba de la asignación de los lotes de tierra. Los resultados de la actividad de los *triumviri* están atestiguados por los cipos de demarcación colocados por ellos y encontrados en varias localidades de la Italia central y meridional. La realización de las reformas agrarias de los Graco tropezó con enormes resistencias por parte de la aristocracia senatorial, en cierto modo, en dos niveles. Por una parte, se desarrollaba una lucha política insólitamente dura contra los Graco y sus

partidarios, terminada por dos veces con un sangriento ajuste de cuentas; por otra parte, la actividad práctica de los *triumviri agris dandis adsignandis iudicandis* encontraba gravísimas dificultades de naturaleza técnica. La distinción del *ager publicus* de las tierras privadas, pertenecientes a los grandes propietarios, era, además, considerablemente difícil.

¿Contribuyeron las reformas agrarias de los Graco al renacimiento de la pequeña explotación agraria? No estamos en condiciones de determinar ni siquiera cuántas personas recibieron lotes de tierra como consecuencia de la actividad de los *triumviri agris dandis adsignandis iudicandis*. Hemos de recordar, además, que inmediatamente después del trágico fin de Cayo Graco se desencadenó el movimiento de desarticulación de las medidas reformadoras. Entre otras muchas cosas, se abolió el vínculo de la inalienabilidad de las tierras asignadas a los colonos de este período.

Las reformas agrarias introducidas en el siglo I a. C. tenían un carácter completamente distinto. Su objetivo era asignar las tierras a los veteranos de carrera del ejército, ya que, desde el principio del siglo I a. C., este solía estar formado por la población más pobre. La asignación de lotes de tierra a los veteranos debía garantizarles los medios para subsistir después de acabar el servicio militar. Los ex soldados debían convertirse en campesinos.

Las primeras acciones de colonización de este género se produjeron en la época de Sila. Según Apiano, fueron 120 000 las personas a quienes se les entregó la tierra; no obstante, una estimación más realista de la historiografía contemporánea rebaja esa cifra a 80 000. Las tierras necesarias para llevar a cabo esta gran operación se obtuvieron mediante la confiscación de los territorios de algunas ciudades itálicas hostiles a Sila. Por lo tanto, no se puede decir que la

colonización «silaniana» aumentase de manera fundamental el número del sector campesino. En las ciudades, azotadas por las represiones, se confiscaban todas las tierras y, por consiguiente, también las de los campesinos. A su vez, los veteranos, asignatarios de lotes de tierra, no siempre querían o eran capaces de cultivarla. En el mejor de los casos, revendían la tierra recibida o bien la daban en arriendo.

La práctica de distribuir las tierras a los veteranos continuó en la época de las guerras civiles. Pompeyo, César y Octaviano recurrieron a ella. La acción de mayor envergadura de este tipo se realizó en tiempos de Augusto. Se estima que, entre las asignaciones de Sila y las de Augusto, se colocaron en sus tierras a 250 000 personas. Pero, también en este caso, más que fortalecer el sector de los pequeños cultivadores, se trató de un duro golpe que afectó, de modo indiscriminado, al grande y al pequeño propietario. Podemos hacemos una idea sobre lo que significaba semejante colonización gracias al conocimiento de las manifestaciones de Virgilio, a quien confiscaron las tierras de su Mantua natal. Por otra parte, sin embargo, Augusto adquiría con sus propios medios la tierra que distribuía a sus veteranos.

Es difícil determinar de un modo unívoco cuáles fueron los efectos de esta política de asignación de la tierra a los veteranos durante el siglo I a. C. Como en muchos otros casos, podemos observar solamente las tendencias y las intenciones del grupo que está en el gobierno. Los ex soldados debían convertirse en campesinos. El asignarles lotes de tierra debía ser el modo mejor para garantizarles el futuro al acabar su servicio militar. La tierra era, por tanto, el valor que recompensaba el servicio de armas prestado. Hasta finales del siglo II a. C., el ejército solía reclutarse entre los campesinos. Más tarde, se trató de crear campesinos con ex soldados que

provenían principalmente de la plebe urbana. Sin embargo, semejante política estaba destinada al fracaso.

Las observaciones hechas hasta ahora no nos han dicho nada directo de los campesinos de la Italia antigua ni de su vida. No nos han mostrado la «intrahistoria» de esta clase, sino más bien la historia «externa», que se identifica, en parte, con la historia de la agricultura itálica. Tal forma de ver las cosas proviene, no obstante, del estado de nuestras fuentes. Los campesinos de la Italia antigua aparecen en ellas, con mucha frecuencia incluso, pero solo en los contextos muy específicos de las luchas políticas de diverso género, inherentes a las leyes agrarias (*leges agrariae*). Las fuentes nos dicen cómo se presentaba la cuestión de los campesinos desde la óptica de la clase gobernante, o más bien de ciertos grupos de esta clase gobernante. De hecho, los campesinos no han dejado, salvo excepciones, testimonios directos de sí mismos.

Existe, también, otro factor que deforma el cuadro de la vida de los campesinos. En la literatura antigua se afianzaba determinado esquema de idealización de la vida rural, representado (no podía ser de otra manera) por *Los trabajos y los días*, de Hesíodo, o por la poesía bucólica posterior. A eso se añadían los factores, señalados más arriba, de la idealización del más remoto pasado agrario de Italia, cuando los grandes hombres cultivaban personalmente pequeñas extensiones de tierra. También por este motivo encontramos en las fuentes un cuadro muy idealizado y, por consiguiente, no auténtico de la vida de los campesinos de la Italia antigua.

Así pues, ¿qué podemos decir de los pequeños campesinos libres del período tardorrepublicano y del período imperial? En el mejor de los casos, no mucho más que afirmar la existencia de este grupo, que tenía más importancia en la Italia septentrional y en algunas partes de la Italia central. En

primer lugar, los campesinos cultivaban los terrenos que no interesaban a la gran propiedad. Investigaciones regionales muy detalladas tratan de seguir las huellas, poco abundantes y, por lo general, difíciles de interpretar dejadas por aquellos pequeños campesinos libres.

Sabemos, por ejemplo, que en la rebelión de Espartaco, dentro del ejército de los sublevados, junto a los esclavos, tomaron parte también «personas libres de los campos». Se trataba, probablemente, de campesinos libres, si bien no podemos concluir la presencia de braceros, que trabajaban la tierra junto a los esclavos.

La economía campesina estaba continuamente amenazada por la gran propiedad, que iba expulsando a los pequeños poseedores de tierra. De tales hechos nos hablan todavía los textos de los grandes escritores cristianos del siglo IV, principalmente los de San Ambrosio. A pesar de los procesos de concentración de las tierras en las manos de los grandes propietarios, la economía campesina existió en Italia a lo largo de todo el período del Alto y del Bajo Imperio.

Los campesinos habían creado un cerrado mundo de autosuficiencia. En cierto modo, vivían al margen de la economía mercantil. Vendían los productos de sus granjas en los mercados locales, en las pequeñas ciudades, particularmente numerosas en la Italia central. Los campesinos tenían el cometido particular de avituallar a las ciudades de frutas y de verduras, esenciales en la vida de la Italia antigua. En definitiva, con mucha frecuencia las granjas de los campesinos eran en realidad verdaderos huertos. En la Priapea, en aquellos frívolos versos dedicados a Príapo, el campesino pobre suele ser el propietario de un huerto, vigilado por la estatua de este dios con el falo erecto, realizado, de manera primitiva, en madera. Naturalmente, los

campesinos no se ocupaban exclusivamente de la producción agrícola. En muchos casos, era particularmente importante el trabajo estacional de los campesinos que trabajaban tierras ajenas. De hecho, entre ellos se reclutaban los braceros asalariados de los que no podía prescindir la gran propiedad.

La pobreza de los campesinos era proverbial, pero también lo era el primitivismo de sus condiciones de vida. Un buen ejemplo de esta visión de la vida de los campesinos puede ser el *Moretum*, atribuido a Virgilio, que ofrece la descripción de los preparativos de una pitanza de campaña, de cuyo nombre toma el suyo la composición poética. El cultivador de un exiguo terreno apenas despierto, al alba halla el fuego apagado, se viste con un vellocino de cabra y empieza a deslomarse empujando una muela y tratando de distraerse con cantos campestres. Su única ayuda es la esclava Scybale, una africana de labios hinchados y de grandes pies cubiertos con calzado agujereado. En la Papea también se señala con frecuencia la pobreza y el primitivismo de los campesinos que trabajan en pequeñas parcelas de terreno.

Las *Geórgicas* de Virgilio son un texto que puede hacernos conocer mejor la vida de los campesinos de la Italia antigua. Naturalmente, este poema didáctico no estaba destinado a ellos. El poeta, sin embargo, nos describe en él el trabajo de los campesinos, que conocía de los años de la adolescencia y de la juventud transcurridos en Mantua. Virgilio dice claramente —(II, 412 y ss.) «*laudato ingentia rura, exignum colito*»—: admira las vastas haciendas, pero cultiva una pequeña. El poeta nos ofrece, también, un cuadro idealizado del campesino de su época en la persona del célebre *senex Corycius* (*Georg*., IV, 116-148), que había creado un maravilloso huerto en algunos *ingera* de tierra abandonada. Era este hombre uno de los piratas de Cilicia vencidos por Pompeyo y establecidos en la Italia meridional. El poeta

parecía querer indicar, con el cuadro del *senex Corycius*, adonde puede llevar el pesado trabajo del campo. La realidad, sin embargo, era distinta.

Al lado de los pequeños campesinos, que trabajaban un trozo de tierra de su propiedad, había también otros dos grupos de población rural. Eran, por una parte, los braceros asalariados, de varios tipos, que trabajaban la tierra de las grandes fincas, y por otra, los campesinos que trabajaban lotes de tierra que no eran de su propiedad y que estaban obligados a consignar prestaciones, en dinero o en especie, a favor del propietario de las tierras. Definir a estas gentes como arrendatarios, como se hace a veces en la literatura, no nos da, en realidad, la esencia de su posición. En las fuentes son denominados, todo lo más, colonos. Probablemente sea esta la denominación más precisa, a pesar de la fuerte ambivalencia de este término. No obstante, se debe tener presente la posibilidad de anacronismos cuando nos servimos del término colonos. Nos parece particularmente peligroso extrapolar el modelo de colonato del Bajo Imperio a períodos precedentes.

En el periodo alto-republicano existen ya algunas noticias sobre los campesinos que trabajaban la tierra perteneciente a otras personas. Estas noticias, empero, se relacionan con hechos típicos de aquella época, como la esclavitud por deudas, o bien formas de clientela muy especificas. Así pues, buscar cualquier género de continuación de estos hechos en el periodo posterior sería totalmente equivocado.

El cultivo de la tierra que pertenecía a los grandes propietarios por parte de los pequeños campesinos está perfectamente atestiguado en el período tardo-republicano. Esta actividad se relaciona con el desarrollo de la gran propiedad. De aquel período provienen varias informaciones

sobre los colonos que trabajaban trozos de tierra pertenecientes a grandes latifundistas. Sin embargo, no siempre sabemos con seguridad cuál es el estatus social que pueda ocultarse bajo el término ambivalente de *colonus*.

De forma paralela al uso de la mano de obra servil, una parte de los grandes propietarios dividía sus tierras en pequeños lotes, cultivados por colonos. ¿De qué se hacían guiar en la elección de uno de estos dos modos de trabajar la tierra? Una respuesta a esta pregunta nos la da el tratado agronómico de Columela, donde leemos (*De Re Rust*., I, 7, 6): «*In longinquis tamen fundis, in quos non est facilis excursus patres familiae, cum omne genus agri tolerabilius sit sub liberis colonis quam sub vilicis servis habere, tum praecipue frumentarium*». («Sin embargo, en las haciendas que están lejos, adonde no puede ir con facilidad el padre de familia, comoquiera que todo género de campo está más tolerablemente a cargo de un colono libre que de un capataz esclavo, sobre todo si se cultiva trigo») (Trad.: J. Castro).

En otro punto del tratado de Columela (*De Re Rust*., I, 7, 4) encontramos la información de que los colonos deben de ser empleados en los casos en que «*cum aut nobismet ipsis non licuerit aut per domesticos colere non expedierit; quod tamen non evenit nisi in his regionibus quae gravitate caeli solique sterilitate vastantur*» («En caso que no podamos labrar, o no nos tenga cuenta hacerlo por nosotros mismos o por nuestros sirvientes, lo cual, sin embargo, no sucede más que en aquellos países que se destruyen por lo malo del clima o la esterilidad del terreno») (Trad.: J. Castro).

Según Columela, el trabajo de los colonos habría sido una forma complementaria de resolver el trabajo de las tierras de las grandes propiedades, en las que era empleado el trabajo servil. Semejante afirmación puede tener una importancia

esencial a la hora de valorar la generalidad del uso del trabajo de los colonos-campesinos en las grandes propiedades. Debemos recordar que los siglos II-I a. C. son, en la agricultura, el período en que se utilizaba masivamente el trabajo de los esclavos, proporcionados por las grandes guerras sostenidas en aquella época. A pesar de esto, la práctica de hacer trabajar la tierra por los colonos-campesinos estaba bastante extendida. En sus posesiones sabinas, Horacio tenía cinco colonos, que trabajaban pequeños lotes de tierra. En otra parte de esta posesión, en cambio, trabajaban ocho esclavos dirigidos por un *vilicus*. En el período del Imperio, los colonos empiezan a tener un papel cada vez más importante. Una prueba de ello puede ser la correspondencia de Plinio el Joven de la que se desprende que en sus posesiones *Tifernum Tiberinum* (hoy. Ciudad del Castillo), en el límite entre la Etruria y la Umbría, predominaba el trabajo de los colonos.

Para determinar la posición de los campesinos que trabajaban la tierra perteneciente a una gran propiedad, se debe tratar de establecer, ante todo, cuáles fueron las prestaciones a favor del propietario. Podían ser consignadas en dinero, en especie o en trabajo. Esta última forma de prestaciones, si existía realmente en la Italia de aquel período, debía tener un papel más bien mínimo.

Por lo demás, existían dos modos fundamentales de calcular el valor de las prestaciones de los colonos. En un caso, estaban obligados a consignar una cantidad fija de la cosecha en dinero o en especias; en el otro, en cambio, una determinada cantidad de cosecha que variaba proporcionalmente en su valor. La forma más difundida en el período del Alto Imperio, de prestaciones de los colonos, era el canon fijo *ad annuo* en dinero. Se establecía por un período de cinco años (*lustrum*). En el caso de calamidades naturales y

de otras causas, que impedían totalmente a los colonos el consignar las prestaciones, se aplicaban las *remissiones*, una disminución del canon. Las fuentes hablan muy a menudo también de *reliqua colonurum*, o sea, de sus prestaciones retrasadas.

Tenemos noticias también acerca de las prestaciones en especie. Con frecuencia, tenían una importancia secundaria desde el punto de vista económico. Las *parvae accessiones*, como, por ejemplo, un panal de miel o los quesos, llevados al propietario por los colonos, eran una especie de dones (*xenia*), que servían para poner de relieve el vinculo que unía a los colonos con el propietario de la tierra que cultivaban.

La situación por la cual los colonos consignaban una parte de las cosechas, que variaba proporcionalmente al valor de estas, ha sido descrita con gran detalle en una de las cartas de Plinio el Joven, que se había visto constreñido a cambiar totalmente el sistema de organización de sus posesiones a consecuencia de una serie de malas añadas que lo habían impulsado a aplicar el principio de las *remissiones* de las prestaciones de colonos. En tal situación, en lugar del canon de arriendo en dinero, Plinio el Joven había introducido el de la consignación de una parte de la cosecha. Esto requería la creación de cierto aparato de control que estableciese el valor de la cosecha y retirase la parte que correspondía al propietario. Por desgracia, no conocemos la proporción en que se dividía la cosecha entre el propietario y los colonos. En África, en los *saltus* imperiales, los colonos consignaban por norma un tercio de la cosecha. Sin embargo, no podemos extrapolar mecánicamente estos datos al territorio de Italia. Para los campesinos, el sistema de la consignación de una parte de la cosecha era, indudablemente, mucho más provechoso que el principio del canon de arrendamiento,

establecido con precedencia a un valor bien determinado. No sumía en la ruina a los campesinos en las malas añadas.

Es difícil establecer el número, en los siglos II y III d. C., de los campesinos-colonos que cultivaban la tierra perteneciente a ricos propietarios. Ciertamente, no sabemos cuáles fueron, en aquel período, las proporciones entre el trabajo de los esclavos y el de los colonos, tanto en las *villae* de dimensiones medias como en los latifundios. Con relación al período precedente, los siglos II y III d. C. poseen muchas fuentes escritas que permiten conocer las estructuras agrarias de Italia. Las excavaciones recientes en las *villae rusticae*, emprendidas en Italia en los últimos años, no siempre nos dan una respuesta unívoca sobre su forma de explotación. Al mismo tiempo, en cambio, los siglos II y III d. C. fueron en Italia un período de profundas transformaciones de las estructuras agrarias, que, por desgracia, solo conocemos de manera muy insuficiente.

A pesar de estas reservas, podemos hablar de que se da una tendencia al aumento del número de campesinos-colonos. El arriendo de las propiedades, subdivididas en pequeños lotes, acaba por convertirse en un hecho generalizado, pese a las dificultades para encontrar colonos. A este respecto, Plinio el Joven se lamenta en una de sus cartas (III, 19, 7) de la *penuria colonorum*. Por otra parte, los propietarios solían instalar en los lotes de tierra a sus libertos o también a sus esclavos, a los que denominaba *servi quasi coloni*. La presencia de este tipo específico de esclavos prueba que, más que una crisis de la esclavitud, lo que se produce es una crisis del arriendo de la propiedad agrícola a personas libres.

Formalmente, los colonos tomaban un terreno en arriendo por un período de cinco años. En la práctica, existía la tendencia a permanecer en los lotes cultivados durante

mucho más tiempo. Era natural, desde el punto de vista de los colonos. También el propietario tenía interés en que su tierra fuese cultivada por un mismo campesino. Según Columela (I, 7, 3), *felicissimus fundus* es aquel que posee colonos nacidos en esa misma tierra. Así pues, la idea era la continuidad del arriendo. En realidad, solo en situaciones excepcionales los colonos abandonaban la tierra que cultivaban; y lo hacían cuando no podían afrontar las prestaciones a que estaban obligados. Por otra parte, los *reliqua colonorum* —las deudas de los colonos— los vinculaban todavía más al propietario. De hecho, en la práctica, los colonos no estaban en condiciones de pagar sus deudas. Regía, además, el principio de que los intereses aumentaban dicha deuda. A veces, los colonos ni siquiera intentaban pagarla, de lo que se lamenta Plinio el Joven en una de sus cartas. No obstante los diversos conflictos, ambas partes estaban interesadas, a fin de cuentas, en que los colonos permanecieran en los lotes que cultivaban. En el periodo del Bajo Imperio se añadió también otro factor: la intervención del Estado, interesado en asegurarse las prestaciones fiscales de la población agrícola tratando de limitar, e incluso eliminar, la movilidad social de la población.

Conocemos bastante bien el colonato del período del Bajo Imperio a través de las fuentes jurídicas. Según la convicción general de la historiografía contemporánea, aquel había sido un factor dominante en la vida económica y social de la agricultura de la Italia de ese período. El trabajo de los colonos habría sustituido al de los esclavos. Las grandes posesiones habrían sido subdivididas en pequeñas parcelas de tierra, sobre las que se instalaba a los colonos. Con mucha frecuencia, además, el colonato se contemplaba en la historiografía a través del prisma del problema de la servidumbre de la gleba del período medieval.

Sin embargo, estudios recientes han demostrado que semejante modelo del colonato en el período del Bajo Imperio es muy unilateral, creados desde fuentes jurídicas que se refieren exclusivamente a los aspectos fiscales de este fenómeno. La verdad es que tales efectos eran esenciales, pero no pueden explicar todos los problemas relacionados con el colonato durante el Bajo Imperio.

A partir del período de las reformas fiscales de Diocleciano, cada persona, obligada a pagar el impuesto personal (*capitatio*), era inscrita en un registro especial en la localidad donde vivía. Todo el grupo del que formaba parte la persona era colectivamente responsable del pago de este impuesto. En el caso de los colonos, se trataba de la posesión de la tierra, o más bien de su propietario. Se formó así la *adscriptio census* de los colonos, que, por lo demás, no difería de la de otros grupos sociales. Desde el punto de vista fiscal, los colonos se encontraban ligados a la propiedad en la que vivían. Precisamente fueron motivos fiscales los que crearon las limitaciones fundamentales a la libertad de dejar el fundo. Hablaban de ello toda una serie de leyes. En la Constitución del 332 leemos que aquel en cuyo terreno es hallado un colono perteneciente a otros no solo debe remitirlo allí de donde vino, sino que debe pagar, además, las tasas por el período en el que aquel colono estuvo con él.

Las leyes de carácter fiscal, que vinculaban a los colonos con la tierra, estaban —al menos en parte— de acuerdo con los intereses de los grandes propietarios agrícolas. Efectivamente, conviene recordar que el Bajo Imperio fue un período en el cual la falta de mano de obra fue enorme. Predominaba la situación de la «tierra sin hombres» y no la de los «hombres sin tierra». Una de las maneras de hacer frente a este estado de cosas era instalar como colonos en la tierra a los bárbaros.

Tenemos que darnos cuenta de que la inferioridad de los colonos relegados a la condición de *humiliores* y la reducción de sus derechos personales se relacionaba, tal vez, con el empeoramiento general de las condiciones de vida de los inferiores de la sociedad de la tardía Antigüedad, más que con la específica situación jurídica de los primeros.

En las fuentes encontramos muchas denominaciones, como *coloni originales* u *originarii*, así como *adscriptici*, que llamaban la atención sobre varios aspectos de la posición de los colonos. No se puede excluir cierta diferenciación de su situación. Aparecían también las cargas de los colonos en favor de los propietarios de la tierra.

En las fuentes jurídicas del período del Bajo Imperio encontramos, asimismo, muchas informaciones sobre los *inquilini*, braceros que tomaban en arriendo no un lote de tierra, sino una casa vinculada a la administración del patrimonio del Estado únicamente, mediante un contrato de trabajo. La legislación trataba de ligar también a estos a la tierra. Era parecida la posición de los *casarii*. Probablemente, en los dos casos tenemos que establecer una clase específica de población campesina que vivía en una casa situada en un terreno perteneciente a un rico propietario y que trabajaba en un fundo administrado directamente por su propietario o por un *vilicus* de su dependencia, es decir, la denominada *pars dominica*.

Ocupándonos de la problemática de los campesinos en la Italia antigua, no podemos dejar de examinar el sector de los braceros asalariados, que trabajaban la tierra perteneciente a los grandes propietarios. Aquellos tenían, en general, un papel esencial en la economía agrícola de la Italia antigua. Habida cuenta del carácter mismo del trabajo agrícola, con fuertes puntas estacionales, parecía muy difícil y

antieconómico que el propietario de una gran finca se enfrentase también a este mayor, aunque temporal, presupuesto de mano de obra que se añadiría al trabajo de los esclavos pertenecientes a la estructura permanente de la villa, destinados por tanto a permanecer inutilizados o infrautilizados en las demás estaciones del año. Por desgracia, al igual que para los otros sectores de campesinos, podemos hablar de braceros asalariados principalmente en el marco de las propiedades que les daban trabajo.

Catón, en su tratado agronómico, habla del importante papel de estos braceros. Entre los distintos factores que influían en la elección del lugar más adecuado para comprar una *villa*, se debía tener en cuenta, según él, la presencia en los contornos de suficiente mano de obra (*operariorum copia sit*, *Agr*., 1,3). Las buenas relaciones con los vecinos facilitaban, asimismo, la asunción de los braceros. Ello puede ser una indicación indirecta de la presencia en el latifundio de Catón de campesinos de los contornos. Otro texto (5,4), por desgracia no muy claro, dice que el *vilicus* no deberá retener más de una jornada (¿además del límite establecido?) al *operarium mercenarium politorem*. Según otra interpretación, se trataría aquí de respetar el principio de que nunca deben ser los mismos braceros los que trabajen la tierra de una misma propiedad. Este texto demuestra también cómo diferían entre sí los campesinos que trabajaban en la villa de Catón. Efectivamente, se han enumerado tres, eventualmente dos, grupos de personas que recibían con toda probabilidad la recompensa según distintos principios. Así, por ejemplo, el *politor*, por recoger la cosecha, recibía una parte de la recolección que iba de 1/8 a 1/6.

Los braceros asalariados son citados igualmente en el célebre fragmento del tratado económico de Varrón (I, 17, 2), donde el autor describe la tipología de la mano de obra en la

agricultura. Este testimonio confirma no solo el uso de mano de obra asalariada, contratada para la ejecución de labores estacionales, como la vendimia o la siega del heno. Según la opinión de Varrón, los braceros asalariados hubieran debido emplearse también en los lugares poco salubres, donde el uso de los esclavos hubiese estado relacionado con el peligro de perderlos. Sabemos, además, que los braceros eran empleados también para el peligroso trabajo de la recolección de la uva *ad arbustum* implantada en los árboles. En caso de muerte del bracero, el propietario del viñedo debía cubrir los gastos de su funeral.

En ocasiones, los braceros creaban escuadras, contratadas para trabajar la tierra por parte de empresarios especializados (*mancipes*). Uno de estos fue el bisabuelo del futuro emperador Vespasiano. Los obreros-braceros guiados por él fueron desde Umbría hasta el país de los sabinos. Se trata aquí, muy probablemente, de la migración estacional de la población montañesa a terrenos más adecuados para el cultivo de la tierra, tal vez situados no muy lejos de Roma.

Sabemos de una situación diferente merced a las cartas de Gregorio Magno, que deploraba que los colonos eclesiásticos de Sicilia y de Cerdeña fuesen a trabajar las tierras de otros, descuidando sus propias parcelas.

Los braceros asalariados se reclutaban entre los campesinos que no podían vivir con el mero cultivo de su tierra. Las ganancias obtenidas por el trabajo estacional constituían un complemento a los ingresos recabados de sus lotes. Además, eran una fuente esencial de aflujo de dinero líquido, cuya falta se hacía sentir particularmente en la economía agrícola autosuficiente. De este modo, pues, el trabajo de los braceros asalariados tenía un papel esencial no solo para las grandes

explotaciones, donde se les contrataba para trabajar, sino también para los pequeños campesinos.

Los campesinos de la Italia antigua constituían un grupo muy diferenciado en todos los aspectos. Distinta era su relación con la tierra: podían ser propietarios; podían tomar en arriendo parcelas de ella; podían, también, ser braceros asalariados que trabajaban en las posesiones de los grandes latifundistas. Existían después profundas diferencias en la posición de los campesinos de cada región de Italia. Debemos recordar, asimismo, que su posición fue cambiando en el transcurso del tiempo, entre el período de los reyes y el Bajo Imperio. A pesar de estas diferencias podemos hablar aún de la clase de los campesinos, personas cuyas fuente fundamental de supervivencia era el trabajo de los campos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

J.-M. CARRIÉ, «Le "colonat du Bas-Empire": un mythe historiographique?», en *Opus*, 1, 1982, pp. 351-70.

— «Un román des origines: les généalogies du "colonat du Bas-Empire"», en *Opus*, 2, 1983, pp. 205-51.

L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *La terra in Roma antica, Forme di propietà e rapporti produttivi, I: Età Arcaica*, Roma, 1981.

— *Propietà e signoria in Roma antica*, Roma s. f.

— *Max Weber e le società antiche*, I, Roma, 1988.

— (Ed). *L'agricoltura romana. Cuida storica e critica*, Roma-Bari, 1982.

F. DE MARTINO, *Storia económica di Roma antica*, 2, vols., Florencia, 1980.

J. K. EVANS, «Plebs rustica, The Peasantry of Classical Italy», en *American Journal of Ancient History*, 5, 1980, fase. l, pp. 18-47; fase. 2, pp. 134-73.

M. I. FINLEY, *The Ancient Economy*, Berkeley-Los Angeles, 1982[2] [ed. cast.: *La economía de la antigüedad*, Madrid, 1975].

— (Ed). *Studies in Roman Property*, Cambridge, 1976.

E. GABBA - M. PASQUINUCCI, *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'ltalia romana (III-I sec. a. C.)*, Pisa, 1979.

P. GARNSEY (ed.), *Non-slave Labour in the Greco-Roman World*, Cambridge Philological Society, Supplementary Volume 6, Cambridge, 1980.

A. GIARDINA - A. Schiavone (ed.), *Società romana e produzione schiavistica, I: L'ltalia: insediamenti e forme economiche*, Roma-Bari, 1981.

A. GIARDINA (ed.), *Società romana e impero tardoantico, I: Istituzioni, ceti, economie*, Roma-Bari, 1986.

P. A. BRUNT, *Italian Manpower*, 225 B. C.-A. D. 14, Oxford, 1971.

G. GILIBERTI, *Servus quasi colonus. Fonne non tradizionali di organizzacione del lavoro nella società romana*, Nápoles, 1981.

K. P. JOHNE - J. KOHN - V. WEBER, «Die Kolonen in Italien und den westlichen Provinzen des römischen Reiches. Eine Untersuchung der literarischen, juristischen und epigraphischen Quellen vom 2, Jarhbundert v.u.Z. bis zu den Severen», *Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike*, 21, Berlín, 1983.

J. KOLENDO, *L'agricoltura nell'Italia romana. Tecniche agrarie e progresso economico dalla tarda repubblica al principato*, Roma, 1980.

— II lavoro servile e i mutamenti delle tecniche agrarie nell'Italia antica dal I secolo a. C. al I secolo d. C., en *Storia sociale ed economica dell'età classica negli studi polacchi contemporanei*, Milán, 1975, pp. 9-53.

— «Le traité d'agronomie des Saserna», *Archiwum Filologiczne*, 29, Wroclaw, 1973.

V. I. KUZISCIN, *Genesis rabovladel' ceskich latifundij v Italii (II v. do n.e.- I. v. n.e.)*, Moscú, 1976.

P. W. DE NEEVE, *Colonus. Private Farm-tenancy in Roman Italy during the Republic and the Early Principate*, Amsterdam, 1984.

— *Peasants in Peril. Location and Economy in Italy in the Second Century A. D.*, Amsterdam, 1984.

M. I. ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1926, 1957[2] [ed. cast.: *Historia social y económica del Imperio romano*, 2 vols., Madrid, 1981[4]].

L. RUGGINI, *Economia e società nell'«Italia Annonaria». Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d. C.*, Milán, 1961.

V. A. SIRAGO, «L'Italia agraria sotto Traiano», Universidad de Lovaina, *Recueil de travaux d'Histoire el de Philologie 4e série*, 16, Lovaina, 1958.

G. TIBILETTI, «II possesso dell'ager publicus e le norme de *modo agrorum* sino ai Gracchi», en *Athenaeum*, 26, 1948, fase. 3-4, pp. 173-236; 27, 1949, fase. 1-2, pp. 3-41.

— «Ricerche di storia agraria romana», I: «La politica agraria dalla guerra annibalica ai Gracchi», en Athenaeum, 28, 1950, fase. 3-4, pp. 183-266.

Capítulo octavo

EL ARTESANO

Jean-Paul Morel



Ferretero.

¿Se puede ser artesano y ser romano de verdad? Se impone esta pregunta si se considera el desprecio que exhibía la «intelligentia» romana hacia todo aquello que tuviera que ver con el artesano y el trabajo asalariado. Para Cicerón, «el taller en nada es compatible con la condición de hombre libre», *nec quicquam ingenuunt habere potest officina*; y «todos los artesanos practican un oficio vil», *opifices omnes in sordida arte versantur*. Para Séneca, las tareas de un artesano son «viles» y «vulgares», y «nada tienen que ver con las verdaderas cualidades humanas» *ad virtutem non pertinent*.

Estas opiniones son inequívocas: prohíben al hombre de bien cualquier actividad artesanal o manufacturera. Relegan al artesano a la categoría de sub-hombre o, en el mejor de los casos, a la de ciudadano de segunda clase, y junto a él, al artista o al técnico, y en general a todo el que venda su trabajo por una salario. Identificamos aquí toda una corriente de pensamiento que, a través de los siglos y de los países, ha confinado a las bodegas de la historia a aquellos que hacían navegar el barco gracias a su trabajo.

Pero al mismo tiempo, a cualquiera que observe el mundo romano, con cierta lucidez y buena fe, tiene que llamarle la tención la inmensa cantidad de manufacturas que han sido realizadas, intercambiadas, consumidas y de las que la arqueología descubre incansablemente restos no perecederos —la punta del iceberg. Nuestro observador toma nota, aquí y allá, de las representaciones figuradas, de las inscripciones que vierten una vaga aunque reveladora luz sobre todo un mundo de especialistas y tenderos; se da cuenta de que el Estado central, o el poder municipal, codifican las producciones y supervisan los precios; y de que las legiones y algunos santuarios poseen sus propios talleres; constata la proliferación de bienes y servicios en las innumerables

ciudades de un Imperio que fue casi universal, y su circulación por las arterias de este inmenso cuerpo. Es decir, que el arqueólogo, el historiador o el curioso deben reconocer que el artesano, lo que produce, lo que ofrece ocupa en el mundo romano un lugar que no hubieran podido sospechar al leer a los autores antiguos, ni ojeando el Corpus de las inscripciones latinas, ni visitando la mayoría de nuestros museos. Preguntarnos sobre el modo en que podemos acercarnos a este artesano, sobre las cortinas de toda clase que tapan su personalidad y su actuación, es ya, en cierta manera, conocer su estatus, comprender su situación en la sociedad, imaginar los sentimientos que inspira o que experimenta.

Si bien es relativamente fácil conocer o estudiar los productos artesanales del mundo romano, es difícil conocer al artesano romano y su comportamiento, ocultos tras el camuflaje de la *honestas*, que establece aquellas cosas que pueden ser tratadas sin desagrado, aquello que puede ser confesado sin humillarse. Hizo falta una *Lex Metilia de fullonibus* que reglamentase en 220 a. C. la actividad de los bataneros para que Plinio no experimentase «ninguna contrariedad» al evocar esta corporación. El artesanado romano solo aparece en las fuentes cuando la ley o el derecho tratan de él o si se da alguna innovación técnica que pueda picar la curiosidad de los naturalistas o de los enciclopedistas; o cuando un individuo debe su infamante notoriedad al haberse enriquecido con el ejercicio de un oficio; o cuando un alto personaje demuestra un gusto perverso al buscar la compañía de los artesanos. Remmio Palemón, antiguo esclavo, que bajo Tiberio y Claudio saca importantes beneficios de sus talleres de confección, se hace acreedor de los mordaces reproches que le dirige Suetonio: es un ser lleno de vicios, *infamis ómnibus vitiis*, de una *arrogantia* y de una *luxuria* insoportables, un «puerco», según Varrón. Y no es

propósito de las exacciones de Verres en Sicilia que Cicerón lanza su famoso *o tempora, o mores*, sino como colofón a un pasaje donde describe al protector vigilando sus talleres de orfebrería, vestido como un vulgar artesano, «con una túnica oscura y un manto griego»: ocupación y vestimenta, ambas, indignas de un romano.

Nuestras informaciones sobre el artesano romano se encuentran fundamentalmente en tres tipos de fuentes: los textos que les conciernen, las inscripciones que han dejado y los productos que han fabricado. Según recurramos a uno u otro, el artesano se nos mostrará como un ser vil y sin modales, o bien como un maestro en su especialidad o una persona notable en su ciudad; o si no, tendremos una imagen suya más objetiva, pero muy imprecisa. Aunque contradictorios, estos tres enfoques son inseparables, ya que contribuyen a definir la ambigua situación del artesanado dentro de la sociedad romana.

La definición misma del artesano romano es especialmente difícil. El problema viene de que la palabra *ars* y sus derivadas se aplican tanto a los más elevados conocimientos como a las prácticas más prosaicas, y engloban lo que nosotros diferenciamos como artesanado, técnica o arte. El corte esencial para los romanos no se sitúa entre actividades intelectuales y actividades manuales, sino entre ocupaciones que tienden únicamente al placer del espíritu y aquellas que son utilitarias (*animi libera oblectatio/utilitas*). entre artes «liberales», dignas de un hombre libre, como las matemáticas, la retórica o la filosofía y todas las demás, desde los oficios manuales hasta la medicina o la arquitectura. Más de un romano hubiera podido tomar para si las opiniones de Platón y de Aristóteles, según los cuales los artesanos eran personajes vulgares e innobles, indignos de ser considerados como ciudadanos. Los técnicos más hábiles no se escapan de las

críticas, desde el momento en que degradan las artes libérales con aplicaciones prácticas.

Así es, pues, la inmensa hermandad de lo que podemos considerar como artesanos, miserables o inmensamente ricos, y así de amplio es el campo donde debemos investigar. Si tenemos en cuenta que nuestras pesquisas abarcan más de un milenio, y que cubren una zona que acabará por extenderse, en el apogeo del Imperio, sobre millones de kilómetros cuadrados, se concebirá la mescolanza de condiciones, de modos de vida y de comportamientos que fragmenta hasta el infinito a este artesano romano que buscamos, y que condena al fracaso a cualquier búsqueda de *idealtyp* que se situase más allá de los juicios simplistas de los antiguos autores.

Penetremos más profundamente en la complejidad de sus condiciones. Los conceptos y vocablos modernos en torno a los cuales se levantan, sobre el artesanado antiguo, tantas polémicas —el de artesano y el de obrero, manufactura e industria, burguesía y proletariado— no son por ello necesariamente menos operativos en este caso que un vocabulario latino a menudo ambiguo.

Así, una palabra como *vestiarius* puede designar, según el caso, a un artesano de la confección o a un mercader de vestidos o a un sirviente que se encargue de la vigilancia y mantenimiento del guardarropa de su amo. Y así sucesivamente. La diferencia entre un artesano y un sirviente es además bastante artificial, ya que estamos en una sociedad donde muchos productos artesanales se fabrican en las *domus* y en las *villae*; asimismo, el artesano se confunde a menudo con el comerciante, en un mundo de tenderos donde se desarrolló una parte importante de la actividad artesanal de la Antigüedad. A menudo sucede que el zapatero remendón o el calderero, que trabajan en su tenducho, también venden lo

que han fabricado con sus propias manos. Esto confiere a los artesanos cierta independencia, y les pone en contacto permanente con la vida ciudadana, con la animación callejera.

Pero muchos trabajadores no tienen esta suerte o esta posibilidad. Aquí surge otra ambigüedad, ante la que nuestro vocabulario se muestra impreciso e incluso engañoso. Sabemos que los «artesanos» romanos no siempre gozan de autonomía e iniciativa, ni siquiera relativamente, tal como las entendemos hoy en día. Una primera línea de separación radica en la condición jurídica del artesano. Puede ser libre de nacimiento (y en este caso, ser patrono o asalariado, *mercennarius*) o liberto, o esclavo; ninguna definición simplista podría reflejar la infinita diversidad de situaciones según épocas y regiones. Solo en cierta parte es cierto que los artesanos son mayoritariamente esclavos o libertos, estos mutantes de la sociedad romana. Lo que puede ser cierto para la Roma del siglo I a. C., puede no serlo durante los dos siglos anteriores o los cuatro siglos posteriores; lo que sin duda es cierto para la Italia de inicios del Imperio no lo es para la Galia de la misma época. Pero, ante todo, sobre esta diferenciación esencial, se yuxtaponen otras divergencias. No solo porque el esclavo, el liberto o el *ingenuus* pueden trabajar codo con codo en el mismo taller, donde la jerarquía de las tareas y de las responsabilidades corresponde, a menudo, aunque no siempre, a la de los estatus, sino también porque hay otra línea de oposición que solo podemos definir en términos modernistas, la que separa al verdadero artesano del obrero.

Efectivamente, hay establecimientos donde los trabajadores están relegados a tareas no solo anónimas, sino parcelarias, repetitivas y coercitivas. En la alfarería, en la metalurgia, en el textil, etc., florecen, en varios momentos y en varias regiones, empresas que emplean a una numerosa mano de obra,

escasamente cualificada, que fabrica productos en serie, destinados a una comercialización masiva, elaborados según unos criterios de división del trabajo y estandarización, que reducen al mínimo la cualificación requerida y el precio de coste. *Mutatis mutandis*, el mismo fenómeno caracteriza la construcción. A través de los vestigios de estos objetos, de estos monumentos, podemos vislumbrar este «modo de producción esclavista» que la historiografía moderna ha estudiado debido a su importancia y originalidad. Este tipo de establecimientos, de manufacturas, de canteras es propio, sobre todo en los dos siglos últimos antes de nuestra era (yen menor grado a principios del Imperio), de la Italia central tirrénica. Ignoramos prácticamente todo de la identidad y de la forma de vida de los hombres que son empleados: ni las cosas ni los textos son muy explícitos a este respecto. Todo lo que se puede suponer es que los trabajadores son, en su gran mayoría (¿o todos?), esclavos. Y que su condición se aproxima más a la de un obrero que a la de un artesano.

Un texto de Diodoro Sículo nos permite entrever la organización de una de estas industrias, la metalúrgica de Pozzuoli a fines de la República. El hierro era importado, en estado semirrefinado, desde la isla de Elba, y era comprado en esta ciudad por «ciertos personajes» (de los cuales no sabremos nada más). Estos hacen fabricar a una «multitud de herreros» objetos de hierro de todo tipo, armas, equipamientos, herramientas, según una «tipología» bien determinada. Después, los mayoristas que anteriormente habían vendido el hierro se encargan de exportar los productos elaborados «al mundo entero». Con esta rigurosa separación entre fabricación y comercio, entre capital y trabajo, estamos en el extremo opuesto al artesano verdadero, tal y como nosotros lo concebimos generalmente. También lo estaremos si tenemos en cuenta que estas cohortes de obreros

trabajan según modelos impuestos por los mayoristas o por los patronos de la empresa, pero, claramente, sin iniciativa alguna, y más en los talleres que a domicilio o en los tenduchos. Así es la suerte del trabajador romano, allí donde triunfa el «modo de producción esclavista»: condición interesante por su originalidad en la historia mediterránea, pero aislada en el tiempo y en el espacio. El «modo de producción esclavista» no se expande apenas fuera de Italia; a comienzos del Imperio, los alfareros galos de la cerámica sigillata no trabajaban en las mismas condiciones que sus colegas de Italia.

Al otro extremo del abanico de posibilidades, el artista escultor, pintor, grabador de camafeos, o bien el técnico o el arquitecto, apenas si se distinguen del artesano a ojos de la opinión pública. Salvo excepción, no salen del anonimato. Para los romanos, el verdadero autor de una obra de arte no es que la ha modelado, el verdadero artífice de un monumento no es el que lo ha levantado. Es el personaje que los ha deseado y los ha financiado, y quien les ha impuesto sus gustos o su ideología: el comanditario. Se pueden rastrear en Grecia las huellas de una actitud similar, y Gorgias afirma a Sócrates que los arsenales y los muros de Atenas se debían más a las decisiones de Temístocles y de Pericles que a la competencia de los especialistas. Eso no quita que nosotros hablemos del Doriforo de Policleto, del Discóbolo de Mirón, o del Partenón de Fidias, Ictinos y Calierates, aunque también hablamos del monumento Paulo-Emilio, de la columna de Marco Aurelio o del arco de Constantino, de los cuales ignoramos los autores materiales. Sea cual sea su talento, el *artifex* quedará siempre como el agente ejecutor al servicio de un cliente.

¿Artista o artesano? En general, para los romanos, «todas las artes eran oficios» (J.-P. Waltzing), y Séneca afirmaba que

por nada del mundo pondría la pintura entre las «artes liberales». En cambio, hay períodos en la historia de Roma en los que ambas nociones tienden a unirse hacia lo alto, donde la artesanía ordinaria presenta ese refinamiento, esa calidad de ejecución que hacen de ella un arte, cuando el artesano se complace en su oficio, donde la calidad del trabajo (*opus*) sustituye o acompaña, en la escala de valores, a la riqueza del material (*materia*). Esto es lo que ocurre en la brillante época de principios del helenismo, alrededor del 300 a. C. Se asiste tanto en Roma y en el Lacio como en casi toda la magna Grecia o la Italia etrusca, a la proliferación de cerámicas, terracotas, bronces de calidad. Este fenómeno es aún más claro en época de Augusto, donde se produce una pausa en la degradación de la dignidad profesional del artesano. Pocas veces ha estado el trabajo de este tan cerca del artista. Todas las condiciones históricas que concurren a ello se encuentran ahora presentes: paz civil después de un largo periodo de sangrientos disturbios; un fuerte poder central que difunde enérgicamente una estética oficial, apoyada por una literatura que proporciona incansablemente modelos ideológicos y motivos iconográficos; desarrollo de un mecenazgo que prolonga las sugerencias del poder central, y un aumento del poder adquisitivo de las clases medias. Es entonces cuando el artesano, aun si sigue estando relegado a su rango, ve rehabilitado su trabajo; siente el orgullo de participar en el ímpetu colectivo, y de alguna manera se reconcilia con su ciudad. Así será por excelencia el siglo de Augusto y, en menor medida, la época de Constantino. Pero estas son excepciones y fogonazos, tan paradójico resultaba que el artesano romano buscara la calidad estética, tan ancho es el foso que desde el siglo II a. C. separa el trabajo del artesano ordinario del otro artesano, más cercano a las exigencias de los poderosos, el artista.

El espectro de la condición artesana se amplía aún más si consideramos su peso económico y su facultad de iniciativa. Pocas clases hay en la sociedad romana donde la distancia entre grandes y pequeños sea tan considerable.

Los «pequeños» son los artesanos, dispersos por ciudades y burgos, fabricantes o reparadores de productos de lujo o de los objetos cotidianos, son también los que trabajan en la producción masiva. Dentro de esta muchedumbre innumerable existen desde un primer momento grandes diferencias entre libres, libertos y esclavos; entre trabajadores acuadrillados y especialistas semiautónomos. Estas diferencias, sin embargo, son pocas en comparación con las que distinguen a estos hombres y mujeres de los empresarios y magnates, o de la que separa a la «burguesía industrial» deja casta nobiliaria.

Una polémica se ha suscitado en torno a la propiedad del concepto de «burguesía» aplicado a una clase social romana que debe al trabajo su ascensión social. El debate es aún más amplio sobre la existencia en el mundo romano de una «burguesía industrial», que obtiene lo esencial de sus beneficios no de la agricultura o de la especulación, sino de la artesanía o de la manufactura. Lo importante es que conocemos a ricos que se confiesan artesanos, y algunos llegan a escalar los peldaños de la sociedad. Cerca de la puerta Maggiore en Roma se levanta la curiosa tumba del panadero Marco Virgilio Eurysaces, a la que él mismo llama *panarium*, una panera, y de la que algunos de sus elementos recuerdan quizá los hornos o las artesas mecánicas de su establecimiento. Un friso en relieve que remata el monumento ilustra la fabricación del pan. Numerosos obreros vestidos con túnicas se esfuerzan en moler el grano, en amasar la masa, en hornear las hogazas, vigilados por los *togati*, entre los que seguramente se encuentra el propio

patrono. Sobre la tumba de los Aterios, también en Roma, una grúa accionada por unos hombres encerrados en una gran rueda de madera, y provista de un complejo mecanismo de palancas y cuerdas, representa al jefe de la familia, Quinto Haterio Tychico, como un empresario, lo cual es confirmado por un friso en el que figuran monumentos de Roma, como el Coliseo, en cuya construcción debió participar. Existe un artefacto semejante en Capua, sobre un bajorrelieve votivo de un tal Luccio Peculiaris.

Un rasgo común caracteriza a esta categoría de hombres, evidentemente mucho más numerosa de lo que nos han dejado entrever los escasos documentos que nos han llegado: solo a medias nos confiesan ser hombres de oficio, cosa que de por si les impediría obtener la consideración de sus conciudadanos, aunque hubieran logrado un cierto nivel económico. Sus monumentos, sus inscripciones y otros indicios los califican como notables, como interlocutores reconocidos por su ciudad o por el Estado.

Así, el epitafio de Marco Virgilio Eurysaces lo califica de *pistor et redemptor*, panadero y adjudicatario de ventas públicas, por ejemplo, para el abastecimiento a las legiones o a las distribuciones al pueblo. Asimismo, Luccio Peculiaris se hace llamar *redemptor prosceni* de su ciudad natal de Capua, donde consiguió el negocio de la construcción de la reparación del escenario del teatro. También Haterio es *redemptor*, tal como lo indican una inscripción, probablemente relacionada con su tumba, y los monumentos públicos de Roma esculpidos sobre él. Esto ubica a estos personajes en la jerarquía social. Asimismo, en el ridículo banquete del *Satiricón* de Petronio, el liberto Habinnas, que hace su entrada triunfal precedido de un lictor y seguido por todo un cortejo, es marmolista de oficio, y especializado en la erección de pomposas tumbas, pero al mismo tiempo aparece

como sacerdote del culto imperial, *sevir idemque lapidarius: sevir (augustalis*), gracias a su éxito financiero y, por consiguiente, social como *lapidarius*. Petronio pudo observar seguramente a personajes de este tipo. Sabemos que un cierto Cneo Hayo Doríforo, de Pozzuoli, se enriqueció siendo teñidor de púrpura (*purpurarius*), y que llegó a ser *augustalis dupliciarius*, el honor local más elevado al que podía aspirar un liberto (J. D'Arms); un miembro de su familia llegará a ser decurión, y otro, procurador ecuestre.

Más ricos aún, y también más célebres, son los empresarios que podrían considerarse unos capitanes de industria. Estos nos son conocidos no solo por las huellas que ellos mismos han podido dejar de su actividad, sino también —y esto es extremadamente singular y característico en la literatura latina, que guarda un pesado silencio sobre el tema— por los testigos que nos han dejado los escritores y, a través suyo, la opinión pública, escandalizada y a la vez fascinada por la capacidad de estos individuos en salir de los trillados caminos, por la audacia de su actividad innovadora, por la ausencia de prejuicios económicos.

Ejemplo de esto es Vestorio, de Pozzuoli, a quien Vitruvio y Plinio atribuyen la introducción en Italia de una técnica inventada en Egipto: la del *caeruleum*, colorante de un azul fuerte a base de cobre, que tuvo un gran éxito comercial y cuya variedad más estimada recibe el nombre de *vestorianum*. Cicerón incluye a Vestorio entre sus amistades, y no puede evitar, aunque siente cierto desdén hacia todo aquello que concierne a la manufactura, calificarlo, tal vez con un toque de envidiosa admiración, de *hominem remotum a dialecticis, in arithmeticis satis exercitatum*; en esto le reconoce, aunque disimuladamente, algunos méritos a esta clase de patronos emprendedores que, mientras que políticos y abogados se pavonean en primera línea, saben innovar, producir, vender y

enriquecerse. Vitruvio admite, no sin reservas, lo cual disminuye el alcance de su confesión, que la rama de la actividad en que se distingue Vestorio *satis habet admirationis*. Este personaje es un representante típico de la burguesía manufacturera de Pozzuoli, que, a fines de la República y a comienzos del Imperio, desarrollará la economía de este puerto cosmopolita, introduciendo diversas técnicas, a menudo tomadas del Oriente helenístico, pero que se han desarrollado, perfeccionado y llevado a una nueva expansión a orillas del Tirreno: la metalurgia, la cerámica roja sigillata, el vidrio soplado, los colorantes.

A otro de estos capitanes de industria, Quinto Remmio Palemón, lo conocemos a través de Suetonio, el cual, como hemos visto, insiste sobre su real o pretendida infamia, pero no puede dejar de destacar, a pesar suyo, el dinamismo y el espíritu emprendedor del personaje. El antiguo esclavo, obrero textil en su juventud, supo atesorar una considerable fortuna gracias a sus actividades en lo que hoy llamaríamos sectores primario, secundario y terciario: es profesor pagado a precio de oro, pero también sabe hacer rentar sus viñas de un modo excepcional, mediante técnicas inéditas de mejoramiento. Y rememorando su antiguo oficio, saca gran parte de sus beneficios de sus talleres de confección (*officinae promercalium vestium*), cuya producción puede estimarse en varias decenas de miles de piezas de vestidos al año. Debemos recordarlo cuando nos inclinemos, siguiendo ciegamente las directrices de la ideología romana, a ver en la producción textil el mismo tipo de artesanado doméstico.

Así, entre los romanos que se dedican a la artesanía (¿podríamos decir «culpables de artesanía»?) a los que mejor conocemos por su actividad y personalidad son los que hacen parte de una «burguesía», que apenas si nos extraña encontrar entre las amistades de Trimalción. Estos individuos hablan de

ellos mismos, o se hablan de ellos porque han salido de lo común y se han enriquecido, a menudo participando como *redemptores* en las adjudicaciones creadas por el poder o por los evergentes; y también porque, por otro lado, no han llegado lo suficientemente arriba en la escala social como para esconder su actividad y las capacidades que son su único orgullo. Pero estos solo son una pequeña parte del espectro de posibilidades, que va desde el destajista anónimo de la producción en masa, o del zapatero remendón en su tenducha, pasando por el especialista y el artista, hasta el dignatario que confía a sus gerentes o testaferros y hombres de paja la dirección de sus negocios, de los que puede sacar una parte nada despreciable de sus beneficios. Estos gerentes (*institores, praepositi*) son unos personajes clave en el artesanado romano. Esclavos o libertos, hacen rentables, gracias a la manufactura y el comercio, las cantidades de dinero (peculios o préstamos) que les entrega su patrono. Gracias a su intervención, los grandes de este mundo pueden acceder sin ningún problema a unas fuentes de riqueza que su *dignitas*, en un principio, les prohíbe tocar. Como dice Craso, que conoce muy bien el tema, «todo debe ser regido por los esclavos, y estos por el amo en persona».

Efectivamente, notables personajes no desprecian la ocasión de sacar provecho de las actividades artesanales. T. P. Wiseman ha observado que C. Vibieno y T. Rufreno, que poseen unos talleres de cerámica sigillata en Arezzo, pertenecen a familias senatoriales. Pero es sobre todo en la fabricación de ladrillos y tejas donde encontramos datos al respecto: efectivamente, una curiosa ficción hace que esta producción, el *opus doliare*, sea asimilada por los romanos a la actividad agrícola, quizá porque se encuentra vinculada a la arcilla, y por ende, a la tierra. Por ello, los aristócratas no tienen reparos en confesarlo, e imprimen su marca sobre

estos productos. Ya hacia 200 a. C. dos clientes de la poderosa familia de los Licinios llevan los sobrenombres reveladores de *Tegula e Imbrex*, «teja plana» y «teja redonda». Un Cicerón, un Asinio Pollión, producen tejas selladas con su nombre. La misma familia imperial lleva a cabo, y así lo dice, este tipo de actividad. Particularmente, es el caso de todos los emperadores, desde Trajano hasta Caracalla. Pero antes que ellos están los casos de Livia o de Popea, de Agripa o de su hijo Agripa Postumo, en nombre del cual se sellaron, cuando tenía uno o dos años (*Pupillus Agrippa*), tejas que luego se hallaron en Pompeya.

Es difícil pensar en la artesanía romana desde un punto de vista femenino. Efectivamente, en su inmensa mayoría, las mujeres vinculadas a la artesanía se sitúan en los extremos del abanico de posibilidades. O bien son destajistas, o bien son grandes damas, condenadas a esconderse o escondiéndose voluntariamente. Solo conocemos fragmentos de una realidad sin duda mucho más importante de lo que nos dejan entrever las fuentes.

Quien dice artesanado femenino en la Antigüedad, dice textiles, y no le faltará razón. Unas listas halladas en la Acrópolis ateniense nos transmiten los nombres y oficios de 35 mujeres que ejercieron hacia 300 a. C. una actividad artesanal o comercial, que han ofrendado a Atenea unas pateras de plata. Veintiséis de ellas son tejedoras de lana, tal es el predominio de los trabajadores en este oficio, y de este oficio entre las trabajadoras.

En Roma, una tradición sólidamente enraizada que se perpetúa desde la época de los reyes hasta época imperial considera el trabajo de la lana una *femineus labor* (Tíbulo), y hace de la matrona ideal una *lanifica*, una hilandera y una tejedora de lana, la guardiana del hogar familiar, como esta

Claudia que afirma en su epitafio que «*domum servavit, lanam fecit*». Esta retórica moralizante recubre un cierto fondo de verdad, aunque este ideal haya sido cada vez más reservado, sobre todo entre la alta sociedad, a las *infelices ancillarum greges*, estas «cuadrillas de infelices sirvientas» que, según Séneca, el Retor, confeccionaban los vestidos de los ricos, y se piensa en esas grandes salas de las casas griegas, y pronto en las romanas, donde, según Vitruvio, «las madres de familia permanecen con las hilanderas de lana». Son obreras a las que se refiere el *Digesto* cuando menciona a las personas encargadas de la confección de vestidos en los grandes dominios, *lanificae qui familiam rusticam vestiunt* con la notable excepción de los bataneros, que en el mundo romano constituyen un oficio más técnico, especializado y masculino. Lo único que queda de estas inmensas legiones de hilanderas y tejedoras que han vestido durante mil años a tantos romanos, son unos cuantos testimonios que muestran esta realidad, oculta en gran medida. A menudo giran en torno al tema del *pensum*, cantidad de lana al peso que había que trabajar cada día —«trabajo a destajo» típico de un artesanado que se considera poco cualificado—, y que vemos en tantos textos, inscripciones y *graffiti*. Inscripciones halladas en Sabina y en Apulia mencionan a las *conservae lanipendae*, esclavas compañeras, que hilan o tejen juntas sus *pensum* de lana. En Pompeya, un grafito enumera a 13 esclavas junto al peso de lana que han hilado o el largo de la trama que han tejido. Son típicos ejemplos de esos pequeños talleres, que no son domésticos, ni verdaderamente industriales, donde las obreras textiles pasan monótonas jornadas. Sabemos pertinentemente que muchos hombres trabajan en el textil, pero en el Bajo Imperio los talleres estatales de tejido se llaman *gynaecea*, tan fuerte es el peso de

la tradición que ve en el hilado, tejido y confección, unas actividades femeninas por excelencia.

Mucho mejor situada en la escala social, encontramos, gracias a sus relaciones con la artesanía textil, a toda una mujer, Eumaquia. Esta burguesa de Pompeya pertenece a una familia que se había enriquecido gracias al cultivo de la vid y al *opus doliare* (ánforas, ladrillos y tejas), antes de interesarse también por los textiles, como consecuencia de su alianza con otra *gens*, especializada en la cría del ganado ovino. Bajo Tiberio, esta mujer erigió en el Foro de la ciudad un edificio adornado con un notable pórtico esculpido. Este «edificio de Eumaquia» en general es considerado como la Bolsa de la Lana en Pompeya, y no sin razón. La corporación de los bataneros ofrece una estatua a Eumaquia, «sacerdotisa pública». Tenemos pues, en la industria textil, ligada con el aspecto más profesional y tal vez más masculino —el arte del batanero—, a una mujer que sobresale por su actividad, por su iniciativa, por el aprecio que le tienen colegas de profesión, y, a semejanza de sus colegas masculinos, es una notable ciudadana en su ciudad. Estamos muy lejos de la *lanifica* tradicional, y es significativo que Eumaquia confiera a su edificio, mediante una serie de estatuas e inscripciones, que evocan los grandes nombres de Roma y la ideología dinástica de los Julio-Claudios, una respetabilidad que no le hubiese dado su destino original, y que hace de él un Foro de Augusto en miniatura.

El textil no es el único ramo profesional en el que trabajan las mujeres. Practican otros muchos oficios, son peluqueras o confeccionan coronas de llores, son obreras de la púrpura o panaderas. ¿Tareas, si no específicamente femeninas, sí relativamente livianas? No siempre, puesto que también encontramos a mujeres en los talleres de cerámica. Las tejas del gran templo de Pietrabbondante fueron hechas en un

taller donde trabajaban mujeres, que grabaron en una teja palabras chistosas. Pero el hallazgo en los talleres de cerámica sigillata de Lezoux (Puy-de-Dôme), de las sepulturas de bebés, a veces nacidos muertos, nos introduce en un aspecto más grave: evidentemente se trata de los hijos de las obreras, algunas de las cuales dieron a luz en el mismo lugar de trabajo, al que estaban condenadas por un deplorable destino. «Pobres alfareros, pobre miseria», ha escrito H. Vertet a propósito de estos talleres donde las mujeres soportaban sin duda la más dura de las miserias.

El poder disponer de mano de obra cualificada en la antigua Roma era un problema constante. Por supuesto, atañe sobre todo a las profesiones más especializadas, como los oficios de la piedra. En 173 a. C., cuando un censor hubo despojado de las tejas de mármol al templo de Hera Lacinia en Crotona, para decorar un templo en Roma, el Senado, escandalizado por este sacrilegio, le conminó a reponerlas tal como estaban, pero dice Tito Livio que no hubo nadie que fuese capaz de hacerlo.

Sin embargo, hay otros muchos oficios más sencillos que sufren la misma penuria. Normalmente, mediante una lenta osmosis, bajo la tutela de un maestro, un artesano aprendía su oficio. Pero cuando, durante las grandes conquistas al final de la República afluyen a Roma masas de esclavos sin cualificación alguna o empleados en trabajos que no conocían anteriormente, desde el momento en que se multiplican grandes talleres donde se diluye o se pierde el contacto entre el maestro y el aprendiz, surja inevitablemente el problema de la formación de la mano de obra.

Se buscan diversas soluciones. Cuadrillas itinerantes de artesanos pueden llevar sus conocimientos allí donde haga falta, como esos marmolistas griegos que bajo Trajano o

Adriano esculpieron los bajorrelieves del anfiteatro de Lecce. Se hace venir desde lejos a los especialistas del arte requeridos; a mediados del siglo II, los habitantes de Salde, en la actual Argelia, suplicaron al legado de la legión de África que les enviase un famoso ingeniero militar para que encaminase correctamente un acueducto cuyo trazado había sido mal calculado. Pero la solución más elegante consiste en formar uno mismo los especialistas que se necesitan. Lógicamente, esto se circunscribe a las grandes casas, y Craso, rico entre los ricos, «presidía en persona la formación de su personal y le instruía con cuidadosa atención, convencido de que el primer deber del amo era velar por sus esclavos, instrumentos vivos de la economía doméstica», escribe Plutarco.

Un especialista vale su peso en oro. El mismo Plutarco asegura que Catón sacaba, gracias a sus servidores, ganancias sustanciales mediante el «adiestramiento» de los esclavos, revendidos posteriormente a buen precio. Atico también se tomaba la molestia de formar especialistas en su casa, *domi*. Como dice Equión, un fabricante de centones, comensal de Trimalción, que hace aprender diversas profesiones a sus esclavos: «con un oficio no se muere uno nunca de hambre», *artificium nunquam moritur*. Pero quien se aprovecha de esta formación es principalmente el patrón, que puede vender a su esclavo ya adiestrado, alquilarlo o hacerle trabajar para él. Por el contrario, Varrón desaconseja al pequeño o al mediano propietario de tierras que tenga obreros muy cualificados, porque su muerte o su pasajera indisposición no solo lo metería en un apuro, sino que provocaría una fuerte pérdida financiera. Más le vale asegurarse, llegado el caso, los servicios del especialista necesario.

Otra solución se basa en la división de las tareas de tal modo que la mayor parte de ellas puedan ser realizadas por

una mano de obra poco cualificada, bajo la supervisión de algunos técnicos que coordinen los equipos, y con unas instrucciones tan precisas que reducen a los artesanos al rango de simples ejecutores. Esta tendencia se manifiesta de modo más claro en la construcción no solo porque los restos nos han llegado en gran número, sino porque los deseos de los clientes son más imperiosos, y porque el carácter, a menudo público, de esta actividad ha dejado más huellas epigráficas que ninguna. La principal innovación técnica de los romanos en este campo, es decir, la sustitución del gran aparejo de piedra tallada (*opus quadratum*), que requiere artesanos altamente cualificados; por la mampostería realizada a base de morillo o de restos del mismo con mortero (*opus caementium*), permite recurrir a operarios dirigidos por arquitectos que en general también son considerados por sus contemporáneos como unos técnicos un poco más especializados, y no como creadores de alto nivel. Como indica P. Gros, de todos modos es el comanditario quien tiene el mérito del trabajo: *caesar pontem fecit*. El es quien toma la iniciativa y quien dirige, en algún modo, al ejecutor con su mano. Una inscripción de Pozzuoli describe detalladamente, en 105 a. C., cómo debe ser construido un muro con el *opus caementium*, cuáles serán las medidas del morillo, la cantidad de argamasa necesaria o el aspecto de un colgadizo; no deja ninguna libertad o iniciativa no solo al albañil, sino tampoco al empresario, el *redemptor*.

Todos estos factores conducen, en los últimos años de la República y bajo el Imperio, a una división del trabajo que tiene pocos paralelos en la historia mundial del trabajo. Conocemos, en la antigua Roma no menos de 160 oficios varios, mencionados en los textos o en las inscripciones (y 225 para todo el Occidente romano), que deben ser comparados con las cifras correspondientes de 101 y 99 en las

altas esferas de la artesanía que fueron el París del siglo XIII y la Florencia del siglo XV. Se da la misma especialización en Capua, en los oficios del bronce y del hierro, según se sea *scutarius, lanternarius o vascularius, gladiarius* o *cultrarius* se fabricarán escudos, lucernas o jarros, espadas o cuchillos. Y en las casas más grandes, donde la necesidad de ostentar lleva a una multiplicación de los oficios especializados, distintos esclavos se ocuparán de la vajilla de plata y de la de oro, con subdivisiones correspondientes, según se trate de recipientes para beber o para comer, de oro simple o de oro decorado con piedras preciosas. Ciertamente, no podemos dejar ignorar los casos, bastante numerosos, en los que este fenómeno se traduce en una extremada cualificación de los artesanos de gran calidad, que a través de todo el Imperio siguen fabricando verdaderas obras maestras. Pero a menudo esta «extravagante división del trabajo» refleja la falta de formación y una limitada aptitud, así como el «ingenio con el que los romanos pobres encontraban los medios para ganarse la vida» (S. Treggiari).

Ciertos patronos —los mismos que antes habíamos calificado de grandes empresarios— intentan evitar el empleo masivo de obreros poco cualificados. Invierten en equipamientos como las amasaderas mecánicas de Virgilio Eurysaces o las grúas relativamente perfeccionadas de Haterio Tychico y de Luceio Peculiaris, anteriormente citados. Pero el justificado orgullo que sienten tal vez muestra lo poco frecuente de este comportamiento. Economizar en mano de obra gracias a las máquinas no parece ser propio de este momento, como tampoco lo será durante la primera mitad del siglo XIX, cuando A. Brongniart desaconsejará a un ladrillero que invierta en «costosas» aunque sencillas máquinas (ya que están movidas por caballos) y que emplee a algunos obreros a menor coste.

Abordamos aquí uno de los aspectos de este rechazo hacia el progreso técnico del que se acusa a la Antigüedad clásica, pero seria injusto exagerarlo, ya que hubo gran cantidad de innovaciones que se sucedieron siglo tras siglo. Se tendía, sobre todo en un nivel estatal, a favorecer el empleo de jornada completa, incluso el pluriempleo, a expensas de la inversión y de la rentabilidad. Cuando un inventor presentó a Vespasiano una máquina que hubiera permitido erigir con menores gastos las columnas del Capitolio, el emperador le recompensó generosamente, pero declinó la oferta aduciendo que «había que dejarle alimentar a las clases humildes», *sinerat se plebiculam pascere*.

La estricta especialización del artesano o bien su escasa cualificación no se reflejan obligatoriamente en su cultura, menos pobre que su preparación técnica. Es sorprendente la calidad de los *graffitis* que una población, compuesta en su mayor parte de artesanos, ha dejado en los muros de Pompeya. Son bromas, a menudo salaces, pero encontramos también un cierto ingenio y toda una «literatura plebeya» (M. Gigante) que envidiarían los muros de nuestras ciudades. En la Italia de los siglos II y I a. C., sorprendentes documentos dan testimonio de la misma capacidad entre los obreros escasamente cualificados, ya que están empleados en las fábricas de tejas. En el Samnio, dos esclavas, de las que una escribe en lengua osea y otra en latín, graban en la arcilla aún fresca de una teja que acaban de llevar a secar una parodia bien construida de carácter jurídico, e imprimen las huellas de su calzado como sellos. En Pellaro, cerca de Reggio, en Calabria, también sobre una teja, figuran, con una escritura bien formada, donde se entremezclan el griego propio de la región con las reminiscencias de algunas palabras latinas, las graciosas chanzas dirigidas por un esclavo a sus compañeros, a uno de los cuales llama *malempte*. «mala adquisición»,

poniéndose, en broma, de parte de su amo, en una fórmula que nos recuerde a Plauto.

Sin embargo, debemos evitar idealizar una realidad a menudo mucho más cruda, ya que, según este criterio, solo conoceremos a los artesanos (¿pero qué proporción representan?) que saben escribir y lo hacen a menudo.

Los aspectos económicos del artesanado, la vida económica del artesano, son especialmente difíciles de delimitar. Generalmente, solo conseguimos aprehenderlos a través de los escasos textos concernientes solo a casos extremos, como esos inconcebibles enriquecimientos que son la comidilla de las crónicas, despertando la curiosidad maravillada o reprobatoria de los enciclopedistas o los moralistas. Sin embargo, otras fuentes más inmediatas, como los *graffitis* de Pompeya o el Edicto Máximo de Diocleciano, contienen indicaciones sueltas, aunque valiosas y dignas de fe.

Despreciado por los antiguos, se corre el peligro de subestimar la importancia económica del artesanado. Los modernos se dejan engañar a este respecto por los prejuicios antiguos. No solo porque se pensaba que la posesión de bienes raíces era la única que podía dar al romano un estatus respetable (aunque generalmente ignoremos cómo ha adquirido esta fortuna que le ha permitido comprar tierras, y si el artesanado ha tenido algo que ver en ello); no solo porque se suponía que la posesión de las tierras reportaba beneficios más seguros, lo cual es ciertamente falso si se tienen en cuenta las incertidumbres de la agricultura (y Catón, al que se considera como el parangón del terrateniente, cree que la posesión de funciones de pez, o de talleres de bataneros, es una fuente de riqueza más segura que la explotación de un dominio agrícola), sino sobre todo porque la mayoría de los historiadores actuales de la

economía antigua conciben la manufactura como «una actividad aneja a la agricultura», como «una rama de la agricultura»: el artesano habría gravitado alrededor de la agricultura como si fuera un satélite menor de la economía romana.

Es indudable que la agricultura es en la Antigüedad la única actividad realmente fundamental, ya que lo básico era asegurar la subsistencia de los individuos. También es cierto que los artesanos trabajan en gran medida para la agricultura, a la que proporcionan instrumentos, máquinas, embalajes y locales, y de la que transforman los productos. Además, es cierto que los artesanos representan dentro de la población una pequeña minoría. En una aldea del Egipto romano, que un papiro nos da a conocer, los artesanos representan el 9,5 por 100 de los trabajadores, contra un 68 por 100 para la agricultura; los demás se dedicaban al comercio, a los servicios, etc. Los cálculos que pueden hacerse, por desgracia más o menos aproximadamente, sobre otras regiones conducen a conclusiones similares.

Sería, sin embargo, erróneo querer vincular sistemáticamente la artesanía a la agricultura y subestimar su propia importancia económica. Las materias que transforma el artesano, los clientes a los que atiende, a menudo no tienen otro lazo con la agricultura que el de una vaga dependencia general en relación a una actividad primordial, más o menos evidente y sobre el que se puede estar unánimemente de acuerdo. Lo único que sabemos de Aulo Umbricio Scauro, empresario y notable de Pompeya (donde es *duumvir* y donde se ha erigido una estatua ecuestre, a él o a su padre), es que fabrica *garum*, un condimento a base de pescado, en una serie de establecimientos, algunos de los cuales están dirigidos por libertos. Sin embargo, afirmar, como se ha hecho, que «nada permite ver en él al representante de una oligarquía industrial

que puede separarse de un terrateniente» es una petición de principios que precisamente corre el riesgo de ocultar la existencia de una burguesía manufacturera que saca de las actividades extraagrícolas lo esencial o lo fundamental de sus beneficios.

Además, es en las ciudades donde trabaja la mayor parte de los artesanos, y no solo los que atienden a la población urbana en todos los servicios de reparación, mantenimiento o diversión que exige toda gran concentración humana. Las principales producciones manufactureras de la Antigüedad romana se localizan en las ciudades, ya sea la metalurgia, el textil, la cerámica, el vidrio, la madera o los colorantes. Pero, como toda regla tiene sus excepciones, y en una provincia como la Galia, donde los *vici*, pequeñas aglomeraciones dispersas por el campo, se perpetúan a pesar del crecimiento urbano, la considerable producción de cerámica sigillata de la Graufesenque tiene su sede en el *vicus* de Condatomagus, al lado de la actual Millau. En la misma Italia, en la Bética y en otras partes, las ánforas que sirven para almacenar el vino y el aceite y se destinan a la exportación se fabrican fuera de las ciudades, o en el pleno campo, cerca de las zonas de producción agrícola. Además, los grandes dominios tienen sus propios artesanos, encargados de la fabricación y reparación del material, del vestuario del personal, de la construcción o del mantenimiento de los edificios; y su desarrollo en el Bajo Imperio a expensas de las aglomeraciones urbanas aumentará el número de artesanos que trabajan en el campo, y los juristas se preguntarán hasta qué punto deben ser asimilados a los *instrumentum*, el utillaje de la propiedad. Pero estas son excepciones regionales, cronológicas o estructurales. Fundamentalmente, el artesano romano es un individuo urbano.

Saber lo que ganaban los artesanos es particularmente difícil. Hay que distinguir tres problemas diferentes. Por un lado, lo que la manufactura puede proporcionar a una comunidad, y en particular a una ciudad. Por otro lado, los beneficios que sacan los empresarios. Y por fin, lo que ganan los propios artesanos. El impacto económico de la importante producción artesanal en una ciudad antigua es un tema muy controvertido. Generalmente se tiende a minimizar su incidencia, siguiendo las afirmaciones de R. M. Cook a propósito de Atenas, donde la industria cerámica, destacada por los arqueólogos al encontrar sus vestigios por todo el mundo mediterráneo, podría haber desempeñado solo un modesto papel en el conjunto de la economía ciudadana; y las teorías de Max Weber, luego desarrolladas más o menos felizmente, sobre la ciudad antigua, concebida como «ciudad de consumo» y de la cual Roma habría sido el prototipo. Hay que ser prudentes. El gran negocio económico de la Antigüedad no es la manufactura, sino la agricultura. Sin embargo, existen ciudades en Italia o en el Imperio donde el artesanado tiene una función eminente y de ella sacan, evidentemente, una gran parte, a veces esencial, de su relativa prosperidad. Es el caso de Capua, Pozzuoli o Pompeya, Aquileya, Lyon o Colonia, e incluso tal vez de Roma. Lo mismo ocurre en comunidades más modestas. A la afirmación de M. I. Finley según la cual «Lezoux y la Graufesenque solo florecen en los manuales de arqueología», se opone D. Vemhet, el excavador de la Graufesenque, según el cual en esta aglomeración de alfareros, «el nivel de vida era bastante bueno».

En todo caso, es seguro que la artesanía podía proporcionar ganancias sustanciales al empresario que la practicara en gran escala. Sin eso no podrían explicarse las fortunas, reflejadas en costosos monumentos funerarios, que amasan los personajes

cuya principal actividad es la construcción o la manufactura, y cuya ascensión social se concreta a menudo en el acceso a las magistraturas o a los sacerdocios; no se explicaría tampoco que los más altos dignatarios del Estado a menudo tengan fábricas de ladrillos. El número de trabajadores, las repercusiones sociales, la economía de escala, en este caso, tienen gran importancia. Solo será posible cuando afluyan los esclavos desde el siglo I a. C. Anteriormente, antes del auge de la economía romana, las grandes concentraciones de artesanos caracterizan las ciudades extranjeras, donde los romanos descubren, con asombro e interés, una economía nueva para ellos: Capua (211 a. C.), con su *multitudo opificum* que los vencedores, a pesar del duro castigo que infligen a las ciudades, conservarán tal cual, ya que son indispensables para la buena marcha de la rica agricultura campaniense; y Cartagena, donde Escipión encuentra en 210 a. C. a 2000 artesanos sobre una población de hombres libres de 10 000 habitantes. Recordemos estos datos, ya que marcan el inicio del «modo de producción esclavista» en una Roma que de ahora en adelante recupera y se apropia de estas masas de artesanos; y estas circunstancias que subrayan el papel desempeñado al comienzo del proceso por la agricultura o por la economía de guerra (Escipión entrega en propiedad al pueblo romano a los 2000 artesanos de Cartagena y les promete la libertad en breve plazo, con el fin de estimular el inmenso esfuerzo de producción manufacturera en estos años en los que la segunda guerra púnica está en su apogeo).

Los mayores empresarios influyen sobre la masa humana, y las decenas de miles de vestidos producidos por Remmio Palemón anualmente sugieren la importancia de las legiones de artesanos que sus empresas exigen. Craso dispone, para sus operaciones de especulaciones inmobiliarias, cuyo ingenio y cinismo impresionó a los antiguos, de más de 500 arquitectos

y albañiles. Pero estas son excepciones que se señalan como tales. Y en Arezzo, que a menudo se considera como un polo industrial, los pequeños patronos, que a veces solo tienen uno o dos esclavos, son mucho más numerosos que los muy relativos «gigantes», como Rasinio o P. Cornelio, que tenían 60 y 57 esclavos, respectivamente, que nosotros sepamos. La red artesanal del mundo romano está constituida esencialmente por decenas de miles de modestas empresas de este tipo, que tienen unos cuantos obreros como mucho y que forman constelaciones de pequeños establecimientos, gravitando alrededor de una manufactura un poco más importante.

Uno de los factores que gravan más el precio de coste de los productos es el importe del transporte por tierra. Catón nos hace saber que el precio de una prensa de aceite fabricada en Pompeya se incrementa en un 73 por 100 si se entrega en Venafrum, que dista 110 kilómetros. Es por esto que la mayor parte de los artesanos desarrollan su actividad en un territorio comercial muy restringido, como Cutronio, un alfarero sito en la colonia romana de Cosa y cuyos productos solo se vendían en la propia Cosa o en un radio de pocos kilómetros.

Para el que quiera exportar, el incremento *in situ* del número de obreros no resuelve el grave problema del transporte. Es más fácil desplazar hombres que transportar cosas, y la verdadera solución es la movilidad de la mano de obra. La creación de filiales más cercanas a los clientes potenciales que la casa central parece haber sido un fenómeno mucho más frecuente de lo que hasta hace poco se pensaba.

La cerámica sigillata aretina ofrece el mejor ejemplo de ello. El emprendedor patrono Gneo Ateio abre sucursales de sus talleres de Arezzo, primero en Pisa (es decir, al lado del mar, lo cual facilita la exportación), luego en Lyon (cerca de los

campamentos de la frontera renana donde se concentra una importante clientela). Hace traer desde Arezzo no solo los instrumentos (particularmente moldes destinados a fabricar vasos decorados como relieves), sino también la mano de obra que debe «lanzar» las nuevas producciones y formar a obreros contratados *in situ*. Incluso un modesto taller de sigillata gala como el de Montans, en el Tarn, posee al menos cuatro talleres satélites a algunas decenas de kilómetros. Dos siglos antes, a fines del siglo III a. C., los especialistas de la cerámica «caleña» de barniz negro con relieve tejieron una compleja red de talleres entre Etruria y Campania. Equipos de escultores desplazan el taller de ciudad en ciudad; en el Bajo Imperio, musivarios africanos van a trabajar a las ricas villas de Sicilia y otras partes. Para quien los desprecia, los artesanos son *sellularii*, sedentarios por excelencia, atados a su taburete de trabajo. Lógicamente, si tenemos en cuenta que estamos en un Imperio donde se viaja mucho, tanto administradores como militares, estudiantes como ociosos se cruzan por los caminos y en los puertos con especialistas y obreros que van a llevar aquí y allá sus habilidades y su fuerza de trabajo. Más que una movilidad social por la que la historiografía moderna se interesa tanto, y que rápidamente encuentra sus limites, la verdadera movilidad del artesano romano es más bien la movilidad geográfica.

Preguntarse sobre el nivel de vida del artesano nos lleva necesariamente a comparar su salario con el precio de los alimentos básicos. Estamos bastante desprovistos a este respecto, porque la Antigüedad nos ha dejado muy pocos datos cuantitativos. En Pompeya, donde el gasto diario de pan de una familia media oscila entre los cuatro y los nueve ases, un cubo de bronce se vende a nueve ases; los modestos objetos de terracota (una lucerna, o un plato o un recipiente para cocer las gachas), solamente un as. Si se tienen en cuenta

los costes de producción, las ganancias del artesano son de lo más modestas, comparadas al precio de los productos de primera necesidad. Datos más minuciosos pueden ser entresacados del Edicto de Precios de Diocleciano. Se puede observar la débil incidencia de la mano de obra sobre el precio de venta de numerosos objetos, y como corolario, las modestas ganancias de los artesanos frente al precio de venta de lo que fabrican. Así, bajo Diocleciano, el precio de una túnica de lino de la mejor calidad es de 10 000 denarios, cuando el tejedor de lino más cualificado gana, comida incluida, 40 denarios por cada día de trabajo efectivo (el hecho de que sean cifras máximas no cambia evidentemente nada en la relación entre cifras). Un obrero ladrillero cobra, siempre con la comida incluida, dos denarios por hacer cuatro ladrillos, que luego se venderán en unos 25 denarios. El menos caro de los abrigos de tosca lana cuesta treinta y tres salarios diarios de un tejedor de la misma lana, y una dalmática de seda puede costar hasta veinte años del salario de un tejedor de seda. Se vislumbran los considerables beneficios que saca del trabajo de sus obreros el patrono, y también del escaso poder adquisitivo de los mismos.

Entre las clases populares, el verdadero poder adquisitivo está en manos de quienes cobran regularmente una modesta pero segura cantidad, es decir, los militares. No es sorprendente que el arqueólogo recoja más objetos manufacturados o identifique más productos alimenticios importados en los campos militares que en los habitáculos de los esclavos y en las tienduchas de los artesanos.

No serán los romanos los que alaben a los artesanos, o los que envidien su suerte. No hay nada de o *fortunatus nimium*… para los artesanos. Relegados como los parientes pobres de la sociedad, reaccionan mediante la autoafirmación

de su estatus y de sus méritos, o mediante la inhibición o el pasar inadvertido…

Naturalmente, prevalece el «perfil bajo». El número de inscripciones lapidarias o de bajorrelieves donde un artesano se presenta como tal es irrisorio en términos relativos. Todo converge hacia este ocultamiento: un difuso sentimiento de vergüenza o malestar, un cierto iletrismo quizá, y sobre todo unas condiciones económicas que contribuyen bien poco a pagar a un escultor o a un lapicida. El excepcional estado de conservación de Pompeya nos muestra lo que no podemos percibir en otros lugares: los artesanos hablan por medio de *graffitis*, por medio de inscripciones (o letreros), pintadas, procedimientos gratuitos o poco costosos. En cambio, en la ciudad del Vesubio, una sola verdadera inscripción en piedra menciona a los artesanos: se trata de una estatua dedicada a Eumaquia por los bataneros en la Bolsa de la Lana que esta había construido. Hacen falta circunstancias excepcionales, una corporación poderosa localmente, los honores rendidos a una notable, para que unos artesanos dejasen una huella material no perecedera, de ellos mismos, que en cualquier otro sitio hubiera sido la única en llegar hasta nosotros.

Sin embargo, de este naufragio general del artesano romano en la noche de los siglos se pueden rescatar algunos vestigios. En efecto, hay periodos en la historia romana o en las regiones del Imperio donde se manifiesta sin reticencias el orgullo tranquilo de la condición artesanal, la plena integración en una sociedad, la satisfacción del trabajo bien hecho. En el mundo romano, donde los creadores permanecen en el anonimato a menudo, ya sean destajistas o artistas, las firmas de los artesanos son su mejor criterio. No las simples marcas de fábricas, de las que tanta dificultad nos cuesta comprender lo que significan, sino firmas más explícitas. Una de las más antiguas inscripciones latinas

declara en una jarra «Dueños me hizo» (*Duenos med feced*). Pero el pleno apogeo de estas firmas se sitúa a principios de la etapa helenística, breve estado de gracia que se romperá con la prueba de la primera guerra púnica: en ese tiempo, la esclavitud no había deshonrado aún al trabajo; todavía la producción en masa no había despersonalizado al obrero ni provocado la ruptura entre el artesano y su clientela, la artesanía común rivalizaba con la artesanía de lujo. Y la región más importante era la Italia central tirrénica, donde el dominio político de Roma se extiende de ahora en adelante sin rival alguno, bajo diversas fórmulas administrativas, donde se cruzan las influencias culturales de la magna Grecia, de Etruria y del propio Lacio. En este momento, en esta región, el artesano sabe y proclama quién es él, lo que hace y para quién trabaja.

Todo esto —integración del trabajador en una sociedad, la satisfacción del trabajo cumplido, la directa relación con su cliente, la feliz mezcla de influencias gracias al tráfago de artesanos sin que por ello se sientan desarraigados— se plasma de forma ejemplar en la firma de la cista Ficoroni, la más célebre de las cistas llamadas prenestinas (esos lujosos cofrecillos de bronce destinados a contener los accesorios del tocador femenino): *Novios Plautius med romai fecid, Dindia Macoinia fileai dedit*. Pero también puede recordarse una serie de jarrones de terracota o de objetos de bronce donde se manifiesta, mediante sellos o inscripciones grabadas, el orgullo de una descendencia de hombres libres [*C. Paco (nius). C.f. Q.n., L. Canoleius L.f. T.n.*]; de una asociación familiar de *ingenui* (*T.L. Alba […], C.L.Staie)*, de una ciudadanía de pleno derecho [*C. Ovio Ouf(entina tribu) fecit*], de la pertenencia a una ciudad [*C. Pactumeius, C.F. sues(sanus), L. Canoleios L.f. fecit Calenos*], del trabajo

cumplido en una cierta ciudad (*Retus Gabinius C.s. Calebus fecit)* o de una labor especializada (*Vibis Pilipus cailavit)*.

Estos individuos, generalmente (pero no siempre) ciudadanos libres de Roma o de una de sus colonias, pertenecen, bajo todo punto de vista, a la flor y nata del artesanado romano, en un periodo que fue tal vez el más favorable para el artesano, en el que mejor asumió su condición. Pero hay otras épocas, otras regiones, otras circunstancias, donde reaparecerá el orgullo de ser artesano; sobre todo, a comienzos del Imperio, en la Italia septentrional, donde G. Pucci cree que siguen predominando los pequeños artesanos independientes; y un poco más tarde, en la parte de la Galia que se extiende desde el Berry hasta la región de Tréveris. Aquí se ven estelas funerarias donde el artesano se presenta como tal, sin disimular su condición bajo denominaciones más lisonjeras, tales como *sevir* o *redemptor*, cosa que a menudo harán, cuando puedan, los empresarios de la Italia central. Sobre estos monumentos, a menudo torpes y pintorescos, se representan artesanos trabajando, las transacciones con los clientes y los instrumentos de trabajo. Unas damas elegantes examinan los tejidos que les muestra un tejedor, un zapatero remendón trabaja entre los moldes para los calzados, un carnicero corta la carne mientras que su mujer lleva las cuentas. En una estela funeraria de Rávena, un tal Longidiano, carpintero naval en este puerto de guerra, se hace representar construyendo un armazón, encaramado sobre su caja de herramientas (o más bien su caja fuerte, símbolo de su éxito) y explica orgullosamente: «Publio Longideno, hijo de Publio, se esfuerza en su trabajo» (*P. Longidienus P.f. ad opus properat*).

Los artesanos, gentes de recursos precarios, de frágiles empresas, sienten fuertemente la necesidad de un apoyo divino. Muy solicitado en época temprana, Hércules recibe

los diezmos de los empresarios satisfechos. En la Roma del siglo III a. C. o en su esfera de influencia, las vasijas a menudo hacen figurar al dios entre ellas; su triunfo en el Olimpo, la inicial de su nombre o algunos atributos suyos, como la maza. Más tarde, los dioses artesanos como Vulcano, Minerva o los que favorecen a las empresas. Mercurio, Venus o Fortuna, cogen el relevo. Un baternero de Pompeya añade a las divinidades tradicionales de su larario —los Lares, su Genio personal— a Mercurio, el que trae dinero, el que trae suerte. En Pompeya, bajo la triunfante efigie de Venus, que es además patrona de la ciudad, un fabricante de fieltro hace representar su taller en plena actividad. En el friso domiciano del Foro Transitorio, Minerva, que es también la diosa tutelar del emperador, preside el trabajo de las hilanderas y tejedoras: es necesario que la religión del Estado apoye las preferencias de los artesanos para que estas aparezcan en el arte oficial.

Esta aproximación a la religión es consecuencia de una sólida confianza y de una gran familiaridad. Artesanos y dioses hacen buena pareja. Más de un templo se halla rodeado por tiendas o talleres, a menudo amparados por él, como aún ocurre con las iglesias de la actual Roma: el templo de Portuno, en el Foro Boario, está flanqueado por dos filas de *tabernae*. Esta familiaridad se expresa sin rodeos en los apodos de ciertas divinidades. Hay en Roma un *Hercules Olivarius*, cuyo templo, la encantadora rotonda del Foro Boario, fue donado por un negociante de aceites; un *Apollo Sandalarius* se venera en el barrio de los fabricantes de sandalias. En la complicada topografía de la *Urbs*, a menudo los artesanos se localizan en relación a un templo, se llaman *eborarius ab Hercule Primigenio, vestiarius ab sede Cereris, lanius ab luco Lubentinae*. Y en un collar de esclavo se percibe este lenguaje tan coloquial que asocia un topónimo religioso a una precisión sacada de un oficio, para esclarecerlo más:

«(esclavo fugitivo) para llevarlo cerca del templo de Flora, donde están los barberos» [*reduc me ad Flora (m) ad to(n)sores*]. En resumen, el pequeño mundo de Entésanos y comerciantes —a menudo son los mismos— se encomienda a la tutela sagrada, y en la tranquilizadora vecindad, de sus dioses tutelares: para retomar una expresión de M. Rostovtzeff, es «*business under the aegis of the religión*».

Las amenazas que pesan sobre el artesano, el sentimiento de precariedad que experimenta, se deben también al hecho de que se le considera un estorbo, y tanto más cuanto que tiende a instalarse en el centro de las aglomeraciones, donde el gentío es más denso y las posibilidades de encontrar clientes mayores, lo cual no siempre está bien visto (es significativo que la primera ciudad de la magna Grecia que intentó, según Ateneo, liberar el centro de las industrias ruidosas para que sus ciudadanos pudiesen dormir sea la que haya dejado el recuerdo del arte de vivir llevado al exceso: Síbaris).

Esta tendencia es universal. En una ciudad modesta como Alesia, los talleres de metalurgia proliferan en pleno centro. Pero el problema se convierte en acuciante en la megalópolis en la que se ha convertido Roma desde época republicana. A lo largo de los siglos puede percibirse el esfuerzo de los responsables de la *Urbs* por luchar contra la invasión del artesanado y de los negocios. Combate reanudado sin cesar y con resultados desiguales. El núcleo originario y fundamental es la tienducha, la taberna. El artesano trabaja allí, y a menudo también vive allí, en la trastienda o en el entresuelo. En época de Septimio Severo, el plano de mármol de Roma, la *Forma Urbis*, muestra aún infinitas filas de *tabernae* que se suceden a lo largo de las calles. Para los ediles y para los emperadores, el problema consiste en impedir que las tiendas invadan la ciudad, o al menos relegarlas a ciertos barrios.

Los contemporáneos —Plauto o Juvenal dan testimonio de ello—, ven con claridad los perjuicios de toda clase que traen: obstaculización, polución, ruidos, peligros de incendio, sin contar su incongruencia, en los centros urbanos que aspiran siempre a ser más prestigiosos. Se observa que ciertas actividades, entre ellas las más molestas, como la alfarería, se desplazan, a lo largo de los siglos, desde el centro de Roma hasta la periferia inmediata o lejana. Los nauseabundos talleres de los curtidores de piel se encuentran relegados *trans Tiberim*. Pero los astilleros, las fábricas de *minium* y los gigantescos depósitos y talleres de mármol, necesarios para el desarrollo de la *Urbs*, quedan ubicados en pleno centro, fundamentalmente en el Campo de Marte.

Sin embargo, existe una idea predominante que guía a los responsables del urbanismo en su acción secular: alejar a los artesanos del centro mismo de Roma, del Foro. En origen, las *tabernae* hacían parte de la topografía del Foro —*tabernae veteres, tabernae novae*—, y «detrás de ellas», escribe Tito Livio, se edificó en 179 a. C. la Basílica Fulvia (mientras que los romanos de los siglos posteriores, y luego nosotros, solemos situar las *tabernae* en relación a las basílicas, es decir, delante de ellas).

A partir de este dato básico se va a dar un movimiento doble; por un lado, de concentración (por una evolución a la vez arquitectónica y urbanística), y por otro lado, de alejamiento hacia la periferia de la ciudad. Las autoridades desean magnificar el Foro, y hacen de él, si no el «agora libre», liberada de mercaderes y artesanos, como soñaba Aristóteles, sí al menos un espacio dedicado a las funciones políticas y religiosas, o si acaso, como máximo, a actividades económicas «nobles», como los negocios del dinero. Varrón así lo declara explícitamente a propósito del siglo III a. C.: «la dignidad del Foro se ha incrementado, los carniceros han sido sustituidos

en las tiendas por los plateros», *forensis dignitas crevit, atque ex tabernis lanienis argentarme factae*. La solución consiste en reagrupar los negocios en los mercados, *macella*, que al encerrar las tiendas en un recinto constituyen otros tantos accesos de fijación. Mercados en sí mismos, cada vez más alejados del Foro, y donde los artesanos se juntan con los tenderos, como el «batanero del mercado de Livia» que es mencionado en una inscripción.

Los *macella*, sin embargo, se revelan incapaces para contener la ingente cantidad de actividades comerciales y artesanas en una ciudad como Roma. Ciertamente, desde entonces, el Foro se librará de ello. Pero a dos pasos de allí, las tienduchas de los zapateros remendones se refugian al pie del templo de los Dióscuros, a juzgar por una pintoresca anécdota contada por Plinio (en época de Tiberio, un cuervo que pertenecía a uno de estos remendones había aprendido a saludar en el Foro a los príncipes y al pueblo). Ciertamente, tenderos y artesanos, expulsados del centro por las grandes obras públicas y particularmente por las que darán lugar a los foros imperiales en el Argileto, populoso e industrial, fluyen hacia la periferia, en un movimiento que anuncia ya el París haussmaniano. Pero un autor como Marcial insiste en el impúdico descaro de los tenderos cuyas tienduchas invaden aceras y calzadas. Un edicto de Domiciano puso orden al fin: «el barbero, el tabernero, el cocinero, el carnicero ahora respetan el límite de sus umbrales; hemos reencontrado la verdadera Roma, allí donde antes no había más que un amplio establecimiento», *Tonsor, copo, cocus, lanio sua limina servant/Nunc Roma est, nuper magna taberna fuit*.

Por un lado, pues, existe un pequeño artesanado y un pequeño comercio omnipresentes, infinitamente parcelados, prestos a expandirse, a menudo a expensas del dominio público, por un espacio vital que mezquinamente se les

dispensa. Por otro lado, una tendencia del Estado o de las autoridades municipales (porque este fenómeno es tan perceptible fuera como dentro de Roma) a canalizar, reglamentar este dinamismo o esta disciplina, asignando unos lugares bien determinados a las actividades vinculadas a la artesanía. En esta lucha entre el orden y la dejadez, entre la contención y la invasión, la autoridad gana ciertos puntos, pero nunca serán decisivos. La propensión de los artesanos a invadir es constante, a expensas de edificios públicos y residencias privadas, y aunque sean tan despreciados por la sociedad urbana, representan uno de los elementos más dinámicos por su emprendedora vitalidad. En la colonia latina de Fregelas, en el siglo II a. C., ricas *domus*, a veces todavía en proceso de acondicionamiento, se convierten de pronto en talleres de bataneros; sus *atria* y vestíbulos se llenan de cubas y canalizaciones, como consecuencia de la afluencia de la mano de obra que baja de las montañas del Samnio (F. Coarelli). En Pompeya, tras el temblor que destruyó una primera vez la ciudad en el 63, no solo los locales necesarios para la vida económica fueron de los primeros en restaurarse, sino que los artesanos de todo tipo se instalaron en las casas abandonadas por sus habitantes. En Roma, las tienduchas ocupan una nave lateral de una basílica, rompiendo así la simetría. En el siglo III, los bataneros de Roma se sublevaron ante la pretensión del *curator aquarum* de recuperar un *locus publicus* que ocupaban desde hacía tiempo, o de hacerles pagar su utilización, ya que «jamás, desde el principio del gobierno de Augusto, hasta hoy en día, declaran, han tenido que pagar alquiler por este lugar» (*ex eo tempore ex quo Augustos rempublicam obtinere coepit usque in hodiemum [num] quam haec loca pensiones pensitasse*).

Estos procesos revelan una constante: la importancia, para los artesanos, de la unión y la cantidad. Pocos, no son nada.

Muchos, se envalentonan. Asociados, pueden pretender desempeñar un papel en la sociedad que no cabría esperar dado lo bajo de su condición.

En primer lugar, tienden a agruparse topográficamente por afinidades, es decir, por oficios. Fenómeno eterno, desde el Cerámico ateniense hasta los zocos árabes y las ciudades modernas. Muchos barrios o lugares de las ciudades romanas deben su nombre a una concentración de artesanos. Así como hay en la actual Roma una Via dei Giubbonari o una Via dei Baullari, encontramos en la antigua Roma un *Vicus Materiarus* y un *Vicus Turarius*, las *Scalae Anuliariae* y un *Atrium Sutorium*, donde se agrupan los comerciantes de la madera de construcción y los perfumistas, los fabricantes de anillos y los zapateros remendones, o en Pozzuoli, un *Clivus Vitrarius sive Vicus Turarius*. Cierta casa se localiza *inter falcarios*, cierto santuario, *inter figulos*, y así sucesivamente, atestiguando que los fabricantes de guadañas y hoces, los alfareros y otros muchos agrupan sus puestos o sus talleres en un sistema donde coexisten la dispersión estructural y la concentración topográfica.

Y es que el artesano solo se siente a gusto entre los suyos. De esta connivencia dan fe la charla de los invitados de Trimalción, comerciantes y artesanos (y del mismo Trimalción, que cuenta los «chistes —¿o proverbios?— de los tejedores», *textorum dicta*), o la firma colectiva de 13 hilanderas de la lana sobre un muro de Pompeya; o también aquí, un grafito en el cual «Félix, artesano de la plata, saluda a Campanus, artesano de las piedras preciosas» (*Felix argentarius Campano gemmario feliciter*); o las tejas inscritas de Pietrabbondante y de Pellaro, gracias a las cuales penetramos en la intimidad de los talleres cerámicos «de dimensiones humanas», donde obreros y obreras no se han convertido en engranajes anónimos y saben utilizar entre

ellos el humor y la ironía, donde la convivencia no se ha sacrificado a las exigencias de la producción. Y hay que entrar en el confortable domicilio de un importante *sagarius* (fabricante de sayos) de Capua para que veamos mencionar, en la misma inscripción, el nombre del propietario y la identidad del arquitecto, casi siempre silenciada en otras circunstancias: *P. Confuleius P.M.I. Sabbio sagarius domum hanc […] fecit arcitecto T. Safinio T. f. Fal. Pollione*.

Agrupándose, también pueden esperar los artesanos que se deje oír su voz en las disputas políticas. Pompeya ha conservado, bajo forma de inscripciones pintadas, los «carteles» de varias compañas electorales. Los panaderos y pasteleros, los orfebres y barberos, «recomiendan» a sus candidatos favoritos. La poderosa corporación de los bataneros y afines actúa tanto por oficios (tintoreros, fabricantes de fieltro, especialistas de vestidos de trabajo) como en bloque, *fullones universi*. Pero del mismo modo vemos unirse a los pocos grabadores de piedras preciosas de la ciudad, los *gemmarii universi*.

En este espíritu de corporativismo, los *collegia* son la manifestación más clamorosa. El pertenecer a una asociación es para el romano de humilde origen, y en particular para el artesano, el mejor medio de sentirse alguien. Llegará el caso, en el turbulento período de los últimos decenios de la República, en que estas asociaciones tomen partido en las luchas civiles y que se transformen en grupos de presión, lo cual a muchas de ellas les acarreará su disolución. Entonces vemos a Cicerón, que normalmente no encuentra palabras lo suficientemente duras para con los trabajadores, y que sabe reprochar a sus adversarios el pescar en río revuelto, junto a artesanos y tenderos (*opifices dique tabernarios concitare; concitator tabernariorum*), jactarse del apoyo que recibió de los *collegia* mediante una corriente de opinión favorable a su

vuelta del exilio. No se podría expresar mejor la ambivalencia de los artesanos, despreciados individualmente, pero adulados o temidos cuando se agrupan.

La fuerza que representan las asociaciones de artesanos es manipulada por el poder a lo largo de toda la historia romana. Ya en los orígenes semilegendarios de la *Urbs*, el rey Numa instituyó los colegios de artesanos, convencido, según Plutarco, de que con estos agrupamientos de nueva naturaleza podría romper el tenaz antagonismo entre romanos y sabinos. Servio Tulio incluye a dos centurias de obreros en el pueblo en armas, reconociendo el papel a la vez modesto y necesario que juegan en la ciudad. Un milenio más tarde, cuando la escasez de mano de obra servil comprometa hasta la propia existencia del sistema de asistencia generalizada que se ha instaurado progresivamente en Roma, los emperadores de los siglos III y IV requisan a los artesanos y los encierran en la trabazón del oficio, desde donde entonces les estará prohibido salir, y donde los hijos les perpetuarán. «El Imperio se ha convertido en un gran taller» (J. P. Waltzing): monstruosidad burocrática que ilustra otra ambigüedad del artesano, relegado a la parte baja de la sociedad, pero al mismo tiempo indispensable para la supervivencia de Roma.

No debemos reducir a estos aspectos administrativos y reglamentarios los *collegia* del artesano (y junto a ellos los «colegios de la gente humilde», *collegia tenuiorum*, más específicamente funerarios, pero a menudo formados por artesanos agrupados en oficios). Se sitúan en un buen lugar en la tupida red de grupos y clases entre los que se reparten los romanos según su edad, su situación social, las afinidades, creencias u ocupaciones. No apuntan a fines profesionales. En cambio, el artesano tendrá la certidumbre de unos funerales decentes, y saboreará el placer de la convivencia, una participación colectiva en la vida de la ciudad, a veces la

satisfacción de una notoriedad a su medida. Encuentra también una dignidad que no halla en las tiendas minúsculas, en los talleres llenos de humo y malolientes, en las canteras ruinosas y peligrosas. Los oficios y otras asociaciones tienen su local, su *schola*: un lugar donde el artesano más desprovisto de todo puede encontrar un lujo del que nos da fe la sede de la asociación de los *fabri navales*, los artesanos de la construcción naval en Ostia, con un gran patio, un estanque, la sala de los banquetes, los mosaicos y frescos, las columnas y pavimentos de mármol. En los documentos arqueológicos y epigráficos que tenemos sobre las *scholae* de las corporaciones, los temas ostentosos se repiten con frecuencia.

Frente a un Estado demasiado lejano, una ciudad donde solo puede aspirar a ser una mera comparsa, el artesano es poca cosa (salvo brillantes excepciones, que por lo demás sitúan a los elegidos al margen de la condición artesanal). Solo en el *collegium* puede llegar a afirmarse. De ahí la constante tentación de reconstruir, por medio del asociacionismo, un mundo a su escala, donde se realza ante sus propios ojos, donde se siente verdaderamente como en casa. Como indica J. P. Waltzing, «lo que el rico ciudadano es en el municipio, el artesano lo es en el colegio».

Así es el artesano romano. Recordemos en primer lugar la diversidad de condiciones, desde el miserable bracero hasta el riquísimo empresario, desde el destajista sin cualificación hasta el especialista del que se disputan sus habilidades, desde el obrero anónimo hasta el artesano libre y responsable, al esclavo o liberto comisionado por su patrono al mando de un establecimiento.

Bajo estos múltiples aspectos se esconden, sin embargo, algunos caracteres comunes de todos estos hombres, de todas estas mujeres. Se les distingue difícilmente, porque los

romanos no nos han ayudado a descubrirles. Aunque esto pueda aplicarse para toda la Antigüedad, en el mundo romano ni siquiera ha existido un Leónidas de Tarento, poeta de principios del siglo III a. C., que cantó el mundo del trabajo y que «haya devuelto a los artesanos a la historia de las civilizaciones» (M. Gigante). El artesano romano ha sido despreciado por sus contemporáneos y mal conocido por la historiografía moderna. Lo conocemos mal ahora como consecuencia del desdén que suscitaba entonces. Despreciado cuando se pudría en su mediocridad, lo era aún cuando a fuerza de iniciativa, de trabajo y de éxito llegaba a medrar en la escala social, a enriquecerse, a acceder a la notoriedad: a fin de cuentas, era menos que nada o un advenedizo, para una opinión sin duda minoritaria, pero es la única que hemos podido conocer. Como mucho, se dignaban a concederles un curioso interés, o escandaloso, a unos éxitos clamorosos, considerados como insolentes desde el momento en que habían sido conseguidos en esta *officina* tan denostada y gracias a unas artes indignas de un hombre libre.

Si el artesano es «el héroe secreto de la historia griega», según la bonita frase de P. Vidal-Naquet, el artesano romano está aún más escondido. Bajo esta cubierta de indiferencia, de desprecio y a veces de hostilidad hacia aquellos que Cicerón llama «los artesanos y los tenderos y toda esta hez de las ciudades» (*opifices et tabernarios atque illam omnem faecem civitatum*), hay que buscar, para descubrir que el artesano romano era no solo un productor, cualidad que muchos le reconocen solo a regañadientes, sino también un hombre, ni mejor ni peor que otro, pero ciertamente no menos digno de interés. Por una curiosa venganza del destino, arqueólogos e historiadores toman conciencia cada vez más claramente de todo lo que le puede enseñar sobre la sociedad, la civilización y la economía de Roma, lo que comúnmente se llama cultura

material: la de los vestigios que nos han llegado, principalmente, gracias al trabajo de los artesanos romanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV., *Les poliers gaulois, Les dossiers de l'archéologie*, 6, Dijon, 1974.

AA.VV., «La place de l'artisan dans les sociétés antiques», en *Ktema*, 3,1978, pp. 35-131.

B. BILINSKY, «Le problème du travail dans la Rome antique: l'époque royale et les premiers temps de la République», en *Archeologia*, 3, 1949, pp. 45-111.

A. BURFORD, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, Londres, 1972.

A. CARANDINI, *L'anatomia della scimmia. La formazione económica della società prima del capitale*, Turín, 1979.

P. GARNSEY, «Indipendant Freedmen and the Economy of Roman Italy under the Principate», en *Klio*, 63, 1981, pp. 359-71.

— (Ed). «Non-Slave Labour in the Greco-Roman World», Cambridge Philological Society, Suplementary Volume 9, Cambridge, 1980.

A. GIARDINA, «Lavoro e storia sociale: antagonismi e alleanza dall'ellenismo al tardoantico», en *Opus*, 1, 1982, pp. 115-46.

P. GROS, «Statut social et rôle culturel des architectes (période hellénistique et augustéenne)», en *Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la République romaine. Actes du Colloque international* (Rome, 1980), Roma, 1983, pp. 425-52.

J.-P. Morel, «Aspects de l'artisanat dans la Grande Crece romaine», en La Magna Grecia nell'etá romana. Atti del XV Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 1975), Nápoles, 1976 (1979), pp. 263-324.

— «*Les producteurs de biens artisanaux en Italie à la fin de la République», en Les «bourgeoisies» municipales italiennes aux II*[e] *et I*[er] *siècles av. J.-C.*, Paris-Nápoles, 1983, pp. 21-39.

— «La manufacture, moyen d'enrichissement dans l'Italie romaine?», en *L'origine des richesses dépensées dans la ville antique. Actes du Colloque (Aix-en-Provence, 1984)*, ed. de Ph. Leveau, Aix-en-Provence, 1985, pp. 87-111.

— «*La topographie de l'artisanat et du commerce dans la Rome antique», en L'Urbs. Espace urbain et histoire (1*[er] *siècle av. J.-C.-III*[e] *siècle ap. J.-C.), Actes du Colloque international* (Rome, 1985), Roma, 1987, pp. 127-55.

— «Das Handwerk in augusteischer Zeit», en *Kaiser Augustus und die verlorene Republik*, ed. de W. D. Heilmeyer, Berlín, 1988, pp. 81-92.

Cl. MOSSÉ, *Le travail en Grèce et à Rome*, París, 1966 [ed. cast.: El trabajo en Grecia y Roma, Madrid, 1980].

G. PUCCI, «La produzione della ceramica aretina. Note sull'industria nella prima età imperiale romana», en *Dialoghi di Archeologia*, 7, 1973, pp. 255-93.

R. RÉMONDON, «Le monde romain», en *Histoire générale du travail, I: Préhistoire et Antiquité*, ed. de L. Parias, París, s. d. (1959), pp. 257-369.

S. TREGGIARI, *Roman Freedmen during de Late republic*, Oxford, 1969.

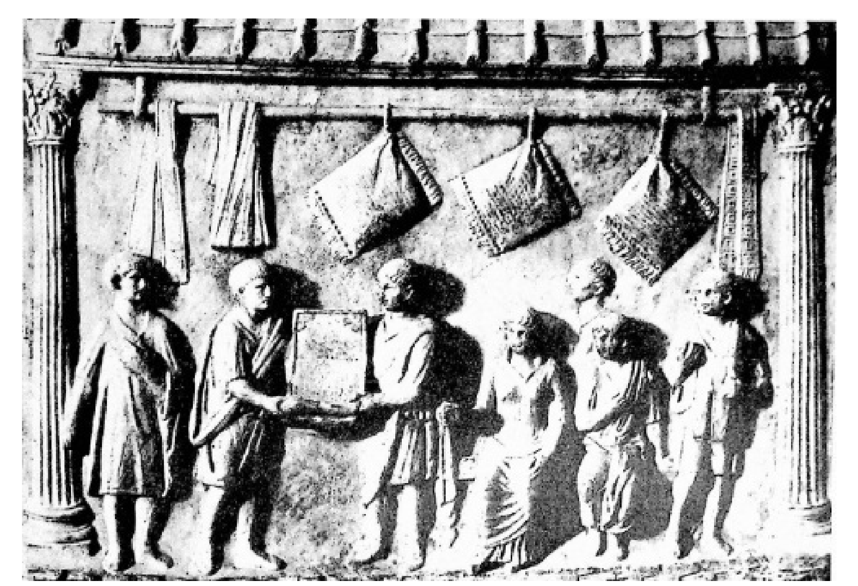
J.-P. WALTZING, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, 4 vols., Bruselas-Lovaina, 1895-1900.

G. ZIMMER, *Römische Berufsdarstellungen*, Berlín, 1982.

Capítulo noveno

EL COMERCIANTE

Andrea Giardina



Relieve funerario del excelente trabajo de un comerciante de buena reputación.

En toda la literatura antigua no se encontrará un solo pasaje en el que se proponga sin valoraciones éticas más o menos acentuadas un análisis económico de la formación de los precios en la fase protagonizada por el intermediario comercial. Por otra parte, la literatura antigua está totalmente sembrada de referencias a la figura y al oficio del comerciante, al gran comercio, a las más modestas prácticas de la compraventa, a la relación entre agricultura y comercio, al problema del «justo precio»: un universo de alusiones, metáforas, definiciones de tipos sociales, inventarios de virtudes y de prácticas detestables, jerarquías del decoro, asociaciones construidas por diferencia o por analogía, viscosidades milenarias y bruscas rupturas; una maraña intrincada en la que es difícil (a veces imposible) hallar los parámetros para un tratamiento tendencial cerrado. En la cultura romana, las imágenes inquietantes de la relación entre el hombre y las mercancías resultan más «llamativas» que ordenadas en sistemas, más desarticuladas en una multitud de tensiones que recompuestas en la simetría de polaridades sin fisuras.

Los antiguos estaban convencidos de que el comerciante falseaba inevitablemente el «justo precio», porque lo incrementaba sin añadir al valor-trabajo del objeto ningún trabajo suplementario. «Habían llegado al convencimiento —escribió P. Veyne— de que el intermediario era el generador del precio más alto, del que se beneficiaba. Hoy sabemos que las cosas no son tan sencillas: los “marginalistas” nos han enseñado que la escasez y el mercado determinan por sí solos el valor de los bienes. Salvo monopolio o cartel, el intermediario se beneficia del nivel final que alcanzan los precios; pero, en el desarrollo del proceso, no es él, desde luego, quien los sube; el valor no sube del productor al deudor, sino que desciende a la inversa las etapas de la

distribución y de la fabricación; solo se produce y se vende lo que encuentra comprador, al precio al que las mercancías se puedan comprar (…). Esta diferencia de valor establece la ganancia del comerciante, que se aprovecha de la escasez y de la carestía del producto sin ser su creador. Pero la conciencia ingenua no ve las cosas así; para ella, el comerciante no se insinúa en el salto que separa los valores intermedios, es él quien provoca ese salto. Porque la conciencia ingenua cree que el valor crece de abajo arriba; cree en el valor-trabajo (…). Solo el valor-trabajo establece el *iustum pretium*; el comerciante falsea el justo precio porque lo hincha sin incorporar al objeto ningún trabajo suplementario. Desde luego, el comerciante no permanece inactivo, pero las molestias que se toma son sospechosas; viaja, es un inestable y además su esfuerzo no modifica el objeto…».

Así pues, para los antiguos, el comercio no era un «trabajo» como lo consideramos nosotros. Le faltaba el justo coeficiente de cansancio físico que se expresaba en la transformación de la materia y que, aunque no valía lo bastante como para garantizar el decoro social del trabajador, justificaba al menos la licitud de su recompensa. Las opciones lexicológicas en la contraposición entre trabajo agrícola y comercio revelan de manera clara esta idea: al *ponos gheorghikos* («trabajo agrícola») no se le contrapone un *ponos* de la *emporia*, un «trabajo del comercio», sino, por ejemplo, un *emporias kindynos*, el «riesgo del comercio» (Basilio, *Homilía contra los ricos*, 1, en *PG*, 31,280 B); de forma análoga, el *labor* agrícola no se sitúa junto al *labor* de la actividad mercantil, sino junto a los *damna* de la misma (Ausonio, 13, 1, 1-6). Ante la imposibilidad de calificar las actividades comerciales con términos como *ponos* o *labor*, se recurría preferentemente a expresiones que remitían a las características psicológicas y morales de la actividad comercial. El riesgo, factor intrínseco

a la opción vital del comerciante marítimo, los daños que ello pueda acarrear, o incluso la *cura*, la solicitud ansiosa de un espíritu herido por la incertidumbre y por el deseo de prevalecer (S. Agustín, *De opere monach*, 15, 16 en CSEL 41, p. 557).

En los contactos entre los grupos humanos, el comercio daba la medida de la distancia y de la diversidad. En la inquietante aparición del comerciante extranjero, la diferencia exterior (de lengua, de indumentaria, de piel) venía a sumarse a la más oculta amenaza del espíritu engañoso e insidioso. Sobre todo en las sociedades más cerradas, donde el contraste con las figuras dinámicas de los comerciantes generaba inevitables tensiones psicológicas, la reacción a la ganancia incontrolable fijaba un esquema mental en el cual el *ethnos* diferente podía definirse a partir de algunos defectos irreductibles. Se trataba de los defectos milenarios de los comerciantes: la astucia, el engaño y el fraude.

Ya en la épica homérica los fenicios, «navegantes famosos», aparecen con el epíteto de «ávidos», y ávido se define también al comerciante fenicio que engañó a Ulises, en el relato que este último hace a Eumeo. En Homero, el fenicio es comerciante, pero también secuestrador: un *topos* que reaparece en Heródoto, en la introducción misma del primer libro, a propósito de la captura de lo, hija de Inaco. Esta pésima reputación vuelve a aparecer en la cultura romana en relación con los cartagineses: «estos fueron los primeros, dice Cicerón, que exportaron a Grecia, junto con sus mercancías, la avidez, la suntuosidad y la indecible codicia por todo» (*De Rep.*, 3, pár. 4). El mismo Cicerón parece atenuar el antiquísimo estigma de los cartagineses como «engañadores y mentirosos», definiéndoles como tales «no por estirpe, sino por la índole del lugar»: debido a sus puertos, habían sufrido la contaminación de los discursos cautivadores de los

comerciantes (*Leg. Agr*. 2,95). Pero fenicios y cartagineses quedarán para siempre como los prototipos étnicos de los comerciantes astutos y sin prejuicios.

Obviamente, la unión entre connotación étnica y connotación mercantil no se refiere solo a estos pueblos. Si recorremos toda la historia de la cultura antigua, observaremos repetidamente la aparición de este nexo entre imágenes de pueblos «distintos» e inclinaciones comerciales. Julio César describe el éxito de que gozaba el dios Mercurio entre los galos, que le consideraban inventor de todas las artes, *dux* de las *viae* y de los *itinera*, pero dotado, sobre todo, de unas facultades excepcionales para propiciar los negocios y las transacciones (César, *Bell. Gall*., 6,17,1). Todavía a finales del mundo antiguo (si bien los antecedentes son muy anteriores), los sirios serán llamados por Jerónimo «comerciantes y avidísimos entre los mortales» (Epist., 130, 7, p. 175, 9 Labourt), mientras que Salviano los señalará casi como el sinónimo mismo de *mercatores*, como un género de hombres dedicados únicamente a la «meditación del engaño y a la trama de la mentira» (*De gubern. Dei*, 4, 6, 9); Sidonio Apolinario completa el cuadro definiéndoles como símbolos vivientes de la usura (*Epist*. 1, 8, 2). También en la tardía Antigüedad, los hebreos aparecen, en general, no solo como comerciantes, sino también como prototipos de esos despreciables mesoneros que mezclan el vino con el agua (por ejemplo, S. Ambrosio, *De fide*, 3, 10,65 en CSEL 78, p. 132). Si continuásemos más allá en esta clasificación de *topoi* étnicos-mercantiles, asistiríamos a una posterior y nueva mezcolanza de representaciones: baste pensar en la paulatina imposición, en las fuentes bizantinas (sobre todo como consecuencia de las Cruzadas), del occidental como amante del lucro y engañador: Ana Comnena no fue la única que definió a los latinos como «estirpe ávida y astuta» (*Alex*., 6, 6,4).

Por lo tanto, el *ethnos* diverso es siempre ávido, y por ende astuto y traidor, porque en sus comportamientos la búsqueda de una ganancia desmesurada es un arma insidiosa. Si la persecución del lucro acorta las distancias físicas entre los pueblos, los intensos contactos comerciales que se derivan de ello acrecientan las distancias psicológicas, introduciendo connotaciones étnicas que tienden a fijarse. Los espacios geográficos lejanos, casi inalcanzables, eran también aquellos en los que era posible la práctica de un «comercio» relajado y paritario.

El relato de Heródoto es famoso: los cartagineses, cuando iban a aquella parte de la Libia que se extiende más allá de las Columnas de Hércules, solían descargar sus mercancías en la playa y colocarlas en un bello orden; a continuación regresaban a sus naves y lanzaban señales de humo. A la vista de las señales, los habitantes del lugar se acercaban a la orilla y depositaban cierta cantidad de oro en ella, retirándose a continuación. Los cartagineses, si consideraban que el oro se adecuaba al valor de las mercancías, lo tomaban y partían; en caso contrario, lo dejaban sobre la arena y se embarcaban nuevamente, en actitud de espera. La escena se repetía hasta que los cartagineses no se consideraban totalmente satisfechos. Comenta Heródoto: «Ni unos ni otros faltan a la justicia; pues ni los cartagineses tocan el oro antes de que haya alcanzado el valor de las mercancías, ni los indígenas tocan las mercancías antes de que los cartagineses hayan tomado el oro» (4, 196).

Los romanos atribuían la usanza del denominado «trueque silencioso» a otros pueblos también, como a los seres del lejano Oriente. Los seres, amantes de la tranquilidad, se limitaban a valorar con los ojos las mercancías colocadas a lo largo de las orillas de un río por los mercaderes extranjeros y efectuaban el intercambio sin proferir palabra («*nullo inter*

partes linguae commercio»: Solino, 50, 2 y ss.). Una práctica análoga se desarrollaba entre los etíopes y los egipcios en una localidad fronteriza; el célebre Apolonio de Tiana, en efecto, encontró, en un cruce de caminos, una cierta cantidad de oro no acuñado, junto a lino, marfil, raíces, ungüentos, etc., todo ello sin custodia: «en esta *ágora* —cuenta Filóstrato— los etíopes reúnen todos los productos de sus países, y los egipcios los retiran, a su vez, llevando al mismo lugar las mercancías de Egipto por un valor correspondiente» (*Vida de Apol.*, 6, 2).

Desde hace tiempo, el «trueque silencioso» ha atraído la atención de los historiadores y de los etnólogos, en relación con este y con otros documentos e informes de épocas mucho más próximas. Aunque no ha faltado quien negase realidad histórica a esta práctica, no cabe duda de que esta (las pruebas son innumerables y convergentes) no debía ser rara, sobre todo allí donde los comerciantes extranjeros establecían relación con una comunidad más débil, que no consideraba ni rechazar lo foráneo ni garantizarle el acceso a su territorio. Si exceptuamos el relato de Cosma Indicopleustes a propósito de los intercambios entre los axumitas y los indígenas del Sasou (2, 52), caracterizado por una explicación racionalista (el «trueque silencioso», según esta, derivaría de la falta de intérpretes), las demás fuentes antiguas dan una interpretación claramente ética.

De hecho, para los antiguos esta práctica era un admirable ejemplo de que —casi en los confines del mundo, en tierras y situaciones que hoy llamaríamos «de frontera»— era posible la práctica del comercio justo. Heródoto observa que entre púnicos y libios «no hay engaño» y Filóstrato atribuye a Apolonio, en relación con los intercambios entre etíopes y egipcios, una digresión sobre la avidez de los griegos, que, «si de un óbolo, no se lucran con otro y no hacen subir el precio

de sus mercancías traficando y acaparándolas, dicen que no se puede vivir» y la amarga contemplación de un mundo irremisiblemente degradado: «¡Era hermoso, en verdad, el mundo cuando la riqueza no se tenía en cuenta en absoluto y florecía la igualdad!». Así pues, aquella armonía en los intercambios no era más que un recuerdo, mientras que en las relaciones entre los seres y los extranjeros, entre los indígenas del Sasou y los axumitas, entre los etíopes y los egipcios, y entre los libios y los púnicos era, por el contrario, una realidad.

¿Se podía trasladar esta realidad ideal al corazón de la ciudad? Dicho de otro modo, ¿se podía crear en la *polis* un mercado silencioso? Platón parecía creerlo cuando imaginaba una disposición que obligase a los pequeños comerciantes a fijar un único precio (Leyes, 917, b-c), evitando el artificioso juego del regateo y de pequeños trucos psicológicos que se basaban principalmente en la destreza oral. La utopía de un mercado silencioso reaparece en plena edad romana en el exordio del *Heroico* de Filóstrato: «Sois expertos, dice el viñador al fenicio, en el arte de la navegación. A decir verdad, habéis colocado en el cielo casi una segunda Osa y la seguís navegando. Sois elogiados por vuestra habilidad afrontando el mar; pero el comercio os hace odiosos porque os vuelve ávidos de ganancia y voraces». El fenicio responde que también el agricultor ama la ganancia, y que todo su trabajo está destinado a la venta de los productos. Esta observación no deja de ser incontrovertible, y, efectivamente, el viñador no tiene más remedio que reconocer la fatal necesidad de comprar y de vender: «También la agricultura necesita dinero y, sin él, no podrían vivir ni los agricultores ni el viñador, ni el pastor ni el cabrero, y no habría para ti una copa con que beber y brindar. La misma vendimia, el más dulce de los trabajos agrícolas, se efectúa con ánimo de lucro; si así no

fuese, las vides estarían ociosas, sin vino, como si estuvieran pintadas» (1,3, 7). Hasta aquí, la argumentación se desenvuelve según parámetros sabidos. En cambio, lo que sigue es significativo: «Cuanto he dicho —prosigue el viñador — se refiere a todos los agricultores en general, pero mis bienes son mucho más modestos; no comercio con los mercaderes, no sé lo que es una dracma, sino que compro y vendo personalmente, el buey con el grano, las cabras con el virio y así sucesivamente, *habiendo dicho pocas cosas y pocas cosas habiendo oído*». Aspiración a la autarquía, desprecio por la moneda y búsqueda del trueque, rechazo de relaciones con comerciantes, son todos ellos elementos típicos de una añoranza por la mítica edad de oro. A lo que se añade uno no menos esencial: la aspiración a un intercambio casi mudo, que recrea en el mercado de la ciudad los silencios lejanos de la tierra de los seres.

La relación entre la mercancía y la palabra originaba situaciones escabrosas en el corazón de las ciudades al hallarse sustraída a las utopías y desplazada de los espacios de «frontera». La palabra astuta se entretejía en una relación sin prejuicio con el tiempo.

El oficio de comerciante era un menester competitivo: la ventaja inesperada, la captura de la ocasión favorable (los griegos la llamaban *kairos*), la habilidad para convertir la debilidad ajena en fuerza propia, eran elementos que lo hacían semejante al más competitivo de los oficios: el de atleta. Los atletas y los comerciantes —protagonistas de una lucha sin fin, cuyo resultado mantenía siempre un margen inquietante e imprevisible— podían aparecer también como interlocutores privilegiados de los magos: el huidizo mecanismo del éxito requería el uso de las más consumadas técnicas de lo sobrenatural (Filóstrato, *Vida de Apol.*, 7, 39).

La insidia del comerciante se manifestaba sobre todo en la inclinación natural de una inteligencia dotada para la previsión, que le permitía conocer antes que a los demás la mutación de las situaciones, la sobreabundancia o la escasez de las mercancías, las buenas cosechas y las carestías.

De muchos habitantes del mundo griego y romano podía decirse lo que Cicerón afirma de quienes cultivan tierras *in Sallentinis aut in Bruttiis*: recibían noticias dos o tres veces al año (*Pro Sex. Rosc. Amer*., 132). Las figuras dinámicas de los comerciantes, seguras de la superioridad alcanzada, se oponían no solo a ambientes como este, donde la circulación de las noticias era lentísima y el acceso a la información episódico, sino también al más informado mundo de las ciudades.

A este respecto, las emociones de la ciudad romana no eran diferentes de las del resto de las ciudades antiguas. El *Contra Dionisódoro*, conservado en el *corpus* demosténico, propone como algo digno de crédito, en torno al 322 a. C., toda una organización de correos marítimos dirigida por Cleómenes, en Egipto, destinada a enviar los convoyes de grano hacia las plazas más convenientes en cada caso: a través de «epístolas y colusiones» los comerciantes tejían con éxito una trama de intereses objetivamente antagónica con la ciudad (56, 7 y ss.). Este privilegio de la información anticipada era típico del comercio marítimo, pero no excluía a las categorías más modestas de los comerciantes al detalle: en la Atenas de Lisias, los revendedores de grano —cuya actividad y ganancias estaban sometidas a la vigilancia de magistrados específicos— especulaban acerca de las dificultades del aprovisionamiento (estamos en el período inmediatamente anterior a la paz de Antálcidas), aumentando los precios día a día «como si las compras se hiciesen medimno a medimno» (*Lisias*, 22, 12); estos aumentos se justificaban con toda una serie de eventos

desfavorables (navíos hundidos en el Ponto o capturados por los espartanos, mercados bloqueados, tregua interrumpida, etc.), que los traficantes inventaban o lograban saber antes que los ciudadanos: la especulación sobre el tiempo (el precio de venta que aumentaba de un día para otro, mientras que el de compra ya había pasado) se unía al monopolio de la información.

En un pasaje de la «*Historia natural*», Plinio el Viejo contrapone el saber del campesino, que no sabe nada de astronomía (*indocilis caeli*), y busca en la tierra las trazas de la mutación del clima, al saber del comerciante, que escruta los fenómenos astronómicos y descubre en el cielo, con su razón tramposa (*cura insidiandi*), los signos de un provecho que captar. A un saber que extrae indicios de todo cuanto ha sucedido ya (las hojas muertas en el suelo que anuncian el otoño) se opone un saber que anticipa (por el movimiento de las Pléyades) todo lo que va a suceder (18, 225 y ss.). Esta imagen volveremos a encontrarla siglos después, en el *Edicto de los precios* de Diocleciano, referido a aquellos traficantes «con el alma en suspenso por la ansiedad, absortos en el intento de capturar, incluso a través del movimiento de los astros, los propios vientos y las perturbaciones atmosféricas» (*prol.*, 10, 2).

La relación del comerciante con el tiempo no se agotaba en semejantes comportamientos. En los lugares de mercado surcados por miles de movimientos confusos que Demócrito adoptó como metáfora del movimiento de los átomos que producen los vientos, el comerciante da también pruebas de una inteligencia especial, consistente en bloquear en beneficio propio el instante que huye. La razón del comerciante es una razón que borda sobre el tiempo, que ve más allá: no es casual que su beneficio será indicado también por una expresión como *captare pretium*, que expresa precisamente la captura

rápida y astuta del precio favorable. Esta expresión está relacionada con otra, también harto significativa: *captare annonam*, que indica la especulación sobre el encarecimiento de los precios en tiempo de carestía, natural o artificial (S. Ambrosio, *De officiis*, 3, 6, 42 y 44).

En las valoraciones de los antiguos, el nexo entre tiempo y comercio tendía a ser absorbido —como hemos visto— por un problema más general: el peso del engaño, de la mentira, de la razón astuta en las relaciones entre los hombres. Esta es la clave del análisis de un conocidísimo *exemplum* ciceroniano que repropone, bajo el perfil de las relaciones entre *ius civile* y *principia naturae*, el uso de la información anticipada en las prácticas comerciales. El *exemplum* es objeto de un diálogo imaginario entre Diógenes de Babilonia y Antípatro, e introduce el análisis ciceroniano de las relaciones entre *dolus* y *simulatio* (*De officiis*, 3, 50 y ss.).

Un *vir bonus* ha cargado en una nave, con ruta de Alejandría a Rodas, una ingente cantidad de trigo. Rodas está siendo asolado por una gran penuria, circunstancia que le ofrece la posibilidad de realizar un óptimo negocio. Sin embargo, llega a su conocimiento que otras naves, inmediatamente después de la suya, alcanzarán la isla: el *vir bonus* ¿está obligado a revelara los rodios la inminente arribada de los otros convoyes?, o bien ¿podrá callar para obtener un precio más alto? Antípatro opina que el hombre debería revelar todo «con el fin de que el comprador no ignore nada de lo que el vendedor sabe». Diógenes considera, en cambio, que el vendedor, pese a estar obligado a declarar los defectos de la mercancía, según prescribe el derecho civil, no está obligado a suministrar otras informaciones: «He transportado, he puesto en venta, vendo lo que es mío al mismo precio que los otros, y tal vez a un precio inferior, ya que tengo más que ellos. ¿A quién hago daño?». Antípatro

reacciona recordando los deberes de cada uno con la sociedad humana, esos principios de la naturaleza según los cuales «tu beneficio debe ser beneficio de todos y, de la misma manera, el provecho común debe ser tu provecho». Basándose en tales principios, es deshonesto tener oculto a nuestros semejantes el daño que les espera. Pero las exigencias abstractas de una *societas* humana regida por relaciones naturales (*inter homines natura coniuncta societas*), Diógenes piensa que puede contraponerse la visión más realista de las exigencias individuales: «Mas ¿esta sociedad es, pues, de tal naturaleza que nadie posee nada propio? Si fuese así, no se debería vender nada, sino regalar». Cicerón, por el contrario, se inclina decididamente por la opinión de Antípatro: también, a su juicio, el comerciante hubiera debido informar a los compradores: «¿Quién no ve de qué índole es esta actitud de ocultación, y de qué hombre? Desde luego, no de un hombre abierto, sincero, honesto, justo y bueno, sino más bien de un hombre falso, hermético, engañador, malicioso y artero».

Casos ejemplares, como el del mercader ciceroniano, no son específicos de la reflexión romana en el asunto del tráfico mercantil. Al revés, tales casos están presentes en toda la tradición de la Europa preindustrial. La *honestas*, de la que, según la valoración de Antípatro/Cicerón hubiera debido dar pruebas el mercader revelando a los adquirentes el valor real del trigo que vendía, reaparece, de forma extremada, en el comportamiento de un santo hombre del siglo IX, el conde Gerardo de Aurillac, narrado por Odón de Cluny en una biografía que reúne todas las características de un manual de buena conducta dedicado a los poderosos (G. Duby). También este constituye un caso paradigmático.

Habiendo partido de Roma y llegado a Pavía, Gerardo se detuvo en un campamento de peregrinos. Allí se le aproximaron algunos mercaderes venecianos, que según su

costumbre iban de un pabellón a otro, ofreciendo en venta estofas y especias. «Lo que quería comprar lo he adquirido en Roma. Decidme si he hecho una buena adquisición», respondió el conde. Entre las estofas que había comprado había una muy rica, que atrajo la atención de los mercaderes. Cuando hubieron sabido su precio, dijeron: «¡En Constantinopla habría sido mucho más cara!».

Esta valoración, que hubiera alegrado a un hombre común, desalentó a Gerardo: había querido saber si había gastado bien su dinero y había descubierto que había hecho un óptimo negocio. Aquello le pareció «casi como un gran delito» (*quasi grande facinus*). A un gran delito es necesario ponerle remedio: de ahí a algunos días, el vendedor de Roma recibiría, de parte del conde, una suma equivalente a la diferencia de precio respecto del valor de la misma estofa en Constantinopla (Odón de Cluny, *Vida de Gerardo*, 1,27, en PL. 133, 658).

Los contextos son extremadamente diversos, pero los dos documentos expresan una filosofía sustancialmente idéntica de los comportamientos adquisitivos. Gerardo es un modelo de nobleza y de santidad, y sus escrúpulos se manifiestan de forma extremada, lo que le lleva a anular el negocio realizado inconscientemente. Sin embargo, también el mercader de Alejandría tal como se lo imaginan Antípatro/Cicerón es una figura ideal y, por tanto, extrema: la personificación de una conciencia nobiliaria que se proyecta sobre la *societas* humana y sobre sus valores, repite más adelante. En ambos casos, se afirma un principio basilar: en lo tocante a adquisiciones, ninguna de las dos partes debe poseer una información más rica que la otra. La precedente o sucesiva cognición del excesivo provecho que se pudiera recabar o que ya se ha recabado, colocaba siempre al protagonista, voluntario o involuntario, del negocio en una posición de débito moral:

una posición que ni Cicerón ni Odón de Cluny consideraban «honesta». Por lo demás, la ética tradicional no concedía demasiados atenuantes a la *dissimulatio*, la reticencia interesada, con respecto a la *simulatio*, la auténtica simulación (E. Narducci).

En la actividad del comerciante existía una connatural inclinación a la mentira, casi un vínculo férreo que ligaba el *lucrum* y la *fraus*. Cabía reaccionar frente a esta constricción de dos maneras: o al modo de Cicerón, evocando figuras ideales extremadas y, al decir del propio Cicerón, difícilmente realizables, que proponían un modelo ético aristocrático, plasmado en función de las exigencias de una *societas* abstracta; o al modo de los santos hombres de la antigüedad tardía y medievales (también estos solían ser aristócratas), reivindicando la necesidad de una adquisición atemperada no solo a escala humana (el amor por el prójimo), sino también a escala celestial. Ambas reacciones no anulaban, evidentemente, la cuestión de hecho fundamental, sino que incluso terminaban por enfatizarla.

Se dirá que son casos extremos, figuras simbólicas de una ética aristocrática en la que se autorreconocían grupos restringidísimos. Pero el hecho es que, como suele suceder, esta ética (con independencia de los comportamientos concretos de quienes se hacían sus portavoces) acababa siendo la medida de los comportamientos de las otras capas de la sociedad, parámetro de una *honestas* valorada en términos absolutos. A partir de estos valores se medía la mayor o menor indignidad del comerciante (no convenía hablar de una apreciación plena).

La particular relación del comerciante con el tiempo no consistía solo en un juego de anticipación (la elucidación de los signos celestes o la información privilegiada), en la

capacidad de bloquear el *kairos*, ni tampoco en una venta retrasada que generaba encarecimientos artificiosos. Existía una inclinación de signo diferente, que completaba la gama de las posibles formas de una actuación despreocupada del tiempo. Consistía en el *statim vendere*, el «vender al instante», típico de aquellos que *mercantur a mercatoribus*, «compran a los comerciantes», los revendedores minoristas. De hecho, la condena del pequeño comercio, actividad del *kapelos* y del *tabernarius*, encontraba en Cicerón un fundamento teórico en la relación entre tiempo y mentira: la rapidez del intermediario que revende de inmediato todo lo que ha comprado a otro mercader es directamente proporcional al uso sin prejuicios de la palabra: «Los hombres que compran a los mercaderes son gente sórdida porque revenden en seguida; no ganarían nada si no mintiesen mucho; nada en verdad es más deshonesto que la mentira». Mientras que el comercio a gran escala (*magna mercatura*), el que «lleva muchas cosas de cada lugar», es una actividad de largos plazos, que justifican la ganancia, y puede por lo tanto practicarse sin falsedad (*sine vanitate*), el pequeño comercio (*tenuis mercatura*) se funda en una ganancia que es el fruto, inevitablemente, del engaño (*De officiis*, 1, 150 y ss.).

La astucia, mal intrínseco del comercio, en el caso del comercio a gran escala, estaba diluida y casi compensada por otros elementos, tales como el valor de quien afronta el mar y la función cívica del que aprovisiona a las ciudades (de ambos hablaremos en breve). En el caso del pequeño comercio, en cambio, la astucia tendía a manifestarse en estado puro.

Las condenas de las pequeñas actividades comerciales recorren de forma ininterrumpida casi toda la Antigüedad griega y romana. Ya Esquilo proponía la imagen de los *kapeloi* como ideadores de trucos y de estratagemas (fr. 322 Nauck), conforme a una tradición que calificaba la «mente del

tendero» como «ambigua y corrompida». Según Platón, en la *polis* bien organizada, la tarea del intermediario comercial debía confiarse a los individuos físicamente débiles, incapaces de otros trabajos (*Rep*., 371 c). La imagen platónica de la función mercantil en la ciudad ideal estaba en línea con su definición de la *mesotes*, como virtud de una *élite*:

> Solo un reducido género de hombres, limitado en el número por la propia naturaleza, de hombres educados de modo excepcional, sabe detenerse de forma estable en los límites de la moderación (…); la masa de los hombres tiene un comportamiento opuesto, y si siente una necesidad, esa necesidad no tiene fin, y aun pudiendo ganar lo que es justo, opta por ganar sin saciarse nunca. Así, todos los tipos de actividad que tienen que ver con el comercio minorista, con el comercio al por mayor y con la hostelería, se han desacreditado y son despreciados como algo vergonzoso (*Leyes*, 918 c-d.).

La distorsión que el carácter de la mayor parte de los hombres introduce en las prácticas comerciales, haciéndolas odiosas y detestables, es extraña, sin embargo, a la *natura* del comercio, que tiene como objetivo hacer «uniformes y proporcionados» los bienes que «en su condición, carecen de uniformidad y de proporción» (Platón, *Leyes*, 918 b); incluso la actividad del *kapelos* «ha nacido, según su naturaleza, no para damnificar, sino para ser útil a los demás». Si, por ventura, añade Platón, los mejores hombres de cada lugar,

> se vieran constreñidos a hacer durante cierto tiempo de hosteleros o de comerciantes al detalle o un menester análogo, y también las mujeres fuesen obligadas, por un destino fatal, a participar de un modo de vida semejante, entonces nos daríamos cuenta de que cada uno de estos menesteres es algo estimable (*Leyes*, 918 d-e).

Por lo tanto, la función que podríamos definir como «naturalmente democrática» del comercio (¡no solo la *emporia*, sino también la *kapelike*!) se ve alterada por la casi imposible conciliación entre ética y ganancia. La ética, es decir, la búsqueda de una ganancia moderada, acercaría el mercader a la *polis*. Pero en la vida concreta esta aproximación no se verifica.

Reflexiones de un filósofo, ciertamente; pero opiniones análogas debieron encontrar verificación en los comportamientos generalizados de quienes se veían constreñidos a tratar con los pequeños revendedores, si es verdad que en Atenas existía una norma que prohibía echar en cara su oficio a quien practicaba una *ergasia* en el *ágora* (Demóstenes, *Eubúlides*, 30). En Roma, el tipo del modesto revendedor, igualmente despreciado, se asimilaba también al del proxeneta. Así en estos versos de Marcial (10, 3):

> Salidas canallescas, dientes sucios
> e injurias groseras de lengua truhana
> que un traficante (*proxeneta*) de vasos rotos
> no compraría por un fósforo,
> va un poeta anónimo derramando
> ¡y quiere hacer creer que es cosa mía!

La figura del miserable vendedor de vasos rotos (que Marcial asimila al poeta que difunde versos de pésima calidad, atribuyéndoselos a él) puede indicarse con el apelativo de *proxeneta*, que técnicamente, ya en la época del propio Marcial, calificaba al intermediario, porque sobre las dos figuras pesaba un idéntico desprecio. Desacreditado estaba, y sin ninguna posibilidad de recuperación, el vendedor al detalle, desacreditado estaba también el intermediario, cuya ganancia viene definida claramente, en un texto de Ulpiano, como «sórdida». Ulpiano mismo parece atenuar este juicio formado, reconociendo la utilidad del proxeneta y su función «no del todo deshonrosa» en el ámbito de los contratos lícitos de compraventa y de comercio (*Digesto*, 50, 14, 3); pero la atenuación, nacida de la praxis y de la particular perspectiva del jurista, no logra borrar la antigua condena, evidente ya para Marcial en la equiparación semántica entre la actividad mediadora y el comercio al detalle: como pasa siempre en estos fenómenos, los pequeños

factores dinámicos apenas arañan la coraza de las imágenes tradicionales. Es natural, pues, que Filóstrato (contemporáneo de Ulpiano) represente la antigua polaridad entre comercio a gran escala y comercio al detalle, vinculando a este último el oficio del intermediario y formalizando prácticamente esa asociación ética entre *kapelos* y *proxenetes* de la que los versos de Marcial habían ofrecido una acusación lexicológica: uno de los motivos principales que hacen «desgraciada» la actividad de los mercaderes era en realidad, según Filóstrato, el hecho de que aquellos estaban obligados a mantener relaciones «con los tenderos y con los trujimanes» (*Vida de Apol.*, 4, 32).

En el sistema romano de valores sociales, el comercio al por mayor jamás ha sido incluido permanentemente integrado sólidamente entre los oficios sórdidos. El prefacio al tratado catoniano sobre la agricultura, considerado a menudo uno de los lugares ejemplares de la condena del mercader, contiene en cambio una de las más decididas loas a esta figura social que nos haya dejado la Antigüedad: además de «ansioso de acrecentar los propios bienes» (*studiosus rei querendae*), lo que en la perspectiva catoniana, haciendo salvedad de determinados principios, es siempre positivo, el *mercator* es calificado de «valiente» (*strenuus*). El límite de su actividad está únicamente en el riesgo que esta entraña para la propia persona y para los bienes invertidos (*mercatorem pericolosum et calamitosum*).

El riesgo del mercader que afronta el mar es uno de los *topoi* más difundidos y se remonta a los albores mismos de la poesía épica griega, y, asimismo, está en relación directa con la valoración del mar como algo incierto y peligroso: el elemento más «justo», cuando ninguna fuerza lo altera; el menos controlable, cuando los vientos lo agitan. Pero la «justicia» del mar, expresada en latín con un término como

aequor, que ya Varrón remitía a la noción de *aequitas*, no tenía nada de ventajosa para el mercader marítimo, asociado si acaso a la velocidad y, por lo tanto, al viento. Y, de hecho, la «equidad» del mar hace de contrapunto a su «iniquidad», que los mercaderes conocen mejor que los demás, pero que, a pesar de ello, afrontan (por ej., Filóstrato, *Heroico*, 1, 2). Este *topos* era susceptible de muchos enriquecimientos. En Columela aparece cargado de una connotación filosófico-religiosa: el mercader es aquel que ha osado romper el pacto con la naturaleza; su audacia sacrílega provoca la cólera de los elementos; el mercader es un desarraigado, un apátrida, un ave de paso (esta última imagen es recurrente a lo largo de los siglos: piénsese, por ejemplo, en el ánade silvestre, emblema de los comerciantes italianos en la Baja Edad Media). Pero precisamente esta apelación a un elemento naturalista representa el signo más claro de que el comercio al por mayor, el gran comercio, el que se practicaba por mar, también podía estar fuera de la lista negra de los oficios sórdidos.

El valor del comerciante marítimo era, pues, un dato de hecho, que acababa inevitablemente por sostener la colocación de esta figura en la jerarquía de los valores sociales. La fuerza de tal elemento moral permaneció inmutable en el transcurso del tiempo. Juan Crisóstomo, al indicar a su destinatario Teodoro la virtud de la constancia, aun en medio de las dificultades y del dolor («No es grave, oh Teodoro, caer mientras se lucha, sino permanecer en tierra; no es peligroso resultar herido mientras se combate, sino desesperarse por las heridas recibidas»), propone, como ejemplo, una galería de personajes habituados a las inquietantes oscilaciones de la lid: el atleta, el soldado, el mártir y, en el primer puesto de la lista, el mercader: «Ningún mercader, una vez sufrido el naufragio y perdida la carga, deja

de navegar, sino que vuelve a recorrer al mar, las olas y el vasto piélago, y recupera las riquezas perdidas» (*PG*, 47, 309).

Documentos semejantes valen también para demostrar, entre otras cosas, la inconsistencia de la contraposición entre la resignación ante los caprichos de la suerte, que estaría representada por la «tradición cristiana y pagana», y la actitud de los mercaderes florentinos de la Baja Edad Media, inclinados a la tenacidad y a la lucha (C. Bec).

El otro elemento que atenuaba la condena social del mercader marítimo era ese tipo particular de experiencia visual que para los antiguos era por demás apreciable. El tema de máxima conciliación entre las exigencias materiales de una crematística moderada y las morales del deseo de conocimiento cultural había sido el de los «viajes de Solón», recogido por Plutarco (*Vida de Solón*, 2, 5-7), en el marco de una reflexión de mayor alcance:

> Nada impide al hombre de bien, al buen ciudadano que no desprecie la disponibilidad de lo necesario y suficiente, sin codiciar la adquisición de lo superfluo. En aquellos tiempos (…) la actividad mercantil gozaba de estima, porque aproximaba a países extranjeros, favorecía las amistades con soberanos y enriquecía las experiencias del hombre. Algunos mercaderes han sido fundadores de ciudades, como, por ejemplo, Protis, que fundó Marsella y es venerado por los galos del Ródano. Se dice también que Tales y el matemático Hipócrates habían practicado la actividad mercantil, y que Platón había contribuido a los gastos de su estancia en Egipto vendiendo aceite.

Plutarco proponía su visión incluso en contra de la opinión que sostenía que «Solón emprendió sus viajes en busca de experiencia (*polypeiria*) y de conocimiento (*historia*), más que por afán de lucro». El tema no estaba libre de tensiones y de intentos de atenuación, que no obstante debieron ser un tanto marginales si el propio Aristóteles había podido sostener, con mucha sencillez, que Solón había ido a Egipto «tanto por comerciar como por ver el país» (*Const. Aten.*, 11, 1).

Reflexionando acerca del tema de los beneficios desinteresados, Séneca apunta algunos servicios altamente útiles al prójimo, que sin embargo pierden *gratia* por ser correspondidos merced a una remuneración: el médico ayuda a los enfermos: el traficante de esclavos, a quien quiere ponerse en venta; el mercader, a la ciudad (*De Benef.*, 2, 13, 2). *Mercator urbibus prodest*, dice Séneca; pero, precisamente como en el caso de los otros personajes recordados, esto no sitúa a quien obtiene provecho de su actividad en una condición de débito moral, porque el mercader ayuda a los demás, sí, pero para ayudarse a sí mismo. Y, sin embargo, las cosas no eran tan sencillas, y recorrer la trama complicada y los sutiles matices que configuraban el nexo entre *utile* y *beneficium* en la función mercantil nos introduce en el corazón de uno de los problemas fundamentales referentes a las relaciones entre ética y actividad mercantil.

No se podía negar al mercader un papel cívico preciso, en estrecha relación con el problema esencial del gran aprovisionamiento urbano. Las conexiones entre el comercio a gran escala, el aprovisionamiento y el papel cívico emerge ya, en la documentación romana, con referencia a la dedicación dél santuario de Mercurio, en los *idus* de mayo del 495 a. C.:

Los cónsules —relata Livio (2, 27,5-7)— se disputaban el honor de dedicar el santuario de Mercurio. El Senado sometió la cuestión al pueblo: aquel de los dos que hubiese recibido, por decisión del pueblo, el encargo de la *dedicatio*, habría sido nombrado jefe de la anona, habría fundado un colegio de comerciantes y habría realizado los ritos con las funciones de un pontífice.

Los eventuales anacronismos y las incongruencias del relato de Livio revisten mayor relieve, en una perspectiva de la historia de la mentalidad, porque subrayan las asociaciones mediante las cuales se ha construido, en la tradición analística, la coherencia del relato: la dedicación de la *aedes Mercuri*, el dios de los comerciantes, la organización de estos

en un colegio, el cuidado de la anona, todo ello acababa por componer un conjunto de elementos armónicos en lo que se consideraba normalmente como la relación entre la función mercantil y la ciudad.

El reconocimiento de este papel cívico reaparece en el famoso discurso ciceroniano sobre los oficios honestos y sórdidos.

Si la actividad mercantil es pequeña, es despreciable. Si, por el contrario, es grande y abundante e importa muchas cosas de todos los lugares, aprovisionando sin fraude a mucha gente, no debe ser tan despreciada; y cuando aquella, ahita de ganancia, o simplemente satisfecha, como sucede a menudo, se traslada desde alta mar hasta el puerto y desde el puerto mismo hasta las haciendas agrícolas, puede ser lícitamente alabada (*De officiis*, 1. 151).

Después de este célebre texto de la literatura antigua es ocioso volver sobre el viejo problema de la implicación de la clase senatorial en el tráfico comercial. Hoy ya nadie duda (o no debiera dudar) de que esta implicación existía y se hallaba muy extendida, gracias a una pluralidad de soluciones que garantizaba una aparente distancia entre los miembros de las clases altas y las mercancías. El problema seguiría presente durante largo tiempo entre las clases altas: «La actividad mercantil no desdice a un caballero —afirmará todavía un personaje de Goldoni—; pero, a causa de los prejuicios de los hombres, me ha convenido tratarla secretamente». Cuando «teorizaban» sobre este asunto, los romanos insistían en una distinción simple y rígida: no se practica el comercio si solo se vende lo que se produce. La distinción, recurrente en las fuentes romanas, ya fue expuesta por Platón (*Sofista*, 223 d), que distinguió, en el ámbito de la *agorastiké*, entre *autopoliké* («venta de los productos propios») y *metablebiké* («venta de los productos ajenos»). En otras palabras, lo importante era no «comerciar con los mercaderes», como precisaron, entre otros, Cicerón, Filóstrato y San Ambrosio. Coherentemente, Cicerón afirma que lo único que hace verdaderamente digna

de alabanza la actividad mercantil es su conversión en bienes raíces o, lo que es lo mismo, su disolución. Pero la reflexión de Cicerón revela también que la inserción o, mejor, la aproximación del comercio a gran escala al sistema de valores sociales no se producía tan solo merced a su anulación, es decir, gracias a la conversión del «capital mercantil» en propiedad de la tierra. Esta frecuente («como sucede a menudo») conversión —fenómeno por lo demás esperado e inevitable—, que Cicerón ejemplificaba en el paso mar-puerto-tierra, ennoblece más que ninguna otra cosa el trabajo del mercader, como lo subraya la distancia existente entre la expresión «no debe ser tan despreciada» (*non est admodum vituperando*) referida al comercio a gran escala, considerado en sí mismo, y la expresión «puede ser lícitamente alabada» (*videtur iure optimo posse laudari*) referida a la actividad comercial convertida en agricultura. Pero el pensamiento del autor se ha edificado precisamente sobre la hipótesis de una imposibilidad de condena absoluta del comercio a gran escala, justo en consideración a su función cívica («importa muchas cosas de todas partes»).

El lector de este libro ya se habrá hecho a la idea de que hablar de las figuras sociales en Roma (como en cualquier otra sociedad de tipo tradicional) significa fundamentalmente discurrir acerca del modo como eran vistas estas figuras por las capas sociales que han producido las fuentes que utilizamos. Naturalmente, el solo hecho de que, en el análisis de estas fuentes, empleemos algunas categorías concretas de la historia social constituye un buen antídoto contra la recepción pasiva de estereotipos ya perfilados desde antiguo. Al mismo tiempo, esto representa una invitación a recuperar la complejidad de las situaciones sociales y mentales. Mas el «mundo romano» fue también una «civilización epigráfica», y gracias a las inscripciones (sobre todo, las funerarias:

examinaremos algunos ejemplos solamente, de los más significativos) es posible recuperar algunos elementos de autorrepresentación, dibujar los contornos de valores en los que se reconocían los comerciantes, o decían reconocerse, vislumbrar los caracteres de una «moral mercantil» romana.

Los niveles de autorrepresentación son tres: a) elementos de apreciación de algunos aspectos de la función mercantil, expresados por la cultura dominante y recibidos por los mercaderes; b) inversión de las críticas de los comportamientos mercantiles expresados por la cultura dominante, c) valores peculiares de los sectores sociales implicados, de una u otra manera, en las actividades comerciales.

La cuestión de la valentía de los mercaderes marítimos era susceptible, por parte de los propios protagonistas, de brillantes valoraciones. En las formulaciones más simples, el mercader o el capitán de nave (los dos papeles se superponen muy a menudo) se limitaba a subrayar la frecuencia de los viajes, signo de una audacia que se renueva: «He realizado infinidad de viajes a través de las olas y de los mares» (*CIL.*, 9, 3337). En otros textos encontramos formulaciones mucho más elaboradas, de sabor francamente poético: no será difícil hallar, por ejemplo, en el espléndido epitafio de un mercader brindisino (*CIL.*, 9,60), la asociación de dos argumentos —la valentía, el conocimiento de muchas tierras— cuya presencia en algunas fuentes literarias (en particular, Columela y Plutarco) ya hemos analizado; se advertirán, naturalmente, matices y acentuaciones diversas, pero el peligro (el de los elementos, y también el de una ganancia perdida) forma parte de un «modelo» que coloca en primer plano el conocimiento de muchos países y la audacia de quienes, aun con temor, han aceptado más veces el desafío:

Sobre naves de raudas velas muchas veces recorrí el gran mar,

he llegado a muchas tierras; este es el fin
que a mí, al nacer, las Parcas un tiempo cantaron.
Aquí he entregado mis afanes y las fatigas todas;
no temo ahora a las estrellas, ni a las tempestades ni a la mar cruel,
ni temo que los gastos superen a las ganancias.

Audacia y experiencia: junto a estas virtudes, el lucro podía aparecer incluso como un medio más que un fin, o bien, de todas formas, podía disolverse en un cuadro más complejo.

El valor y el prestigio de un mercader marítimo, de un capitán de barco, se medía por el número de viajes realizados. Por 72 veces había afrontado las olas «desde el Melea a Italia» el mercader *Fiavius Zeuxis*, recordado en Hierapolis de Frigia (*Syll.*[3] 1229). «Ha surcado muchas veces el mar y ha sido útil a la patria»; el argumento que emplea el emperador Adriano para recomendar a los efesios dos transportistas marítimos (*Syll.*,[3]838 = *Die Inschriften von Ephesos*, 5, 1487 y 1488) para que se les concediese un puesto en el consejo ciudadano se remite al mismo tema. Los dos personajes tenían otros méritos (entre los cuales no era el menor haber transportado a altos dignatarios y, en dos ocasiones, al propio *princeps*); pero es significativo que Adriano comience su presentación recordando los dos méritos principales de los personajes: el valor, directamente proporcional a las «muchas veces» que habían afrontado el mar, y la utilidad cívica, estrechamente ligada al valor. Una interpretación de esta naturaleza se inscribe probablemente en una fase transitoria de la historia de la actividad mercantil y de las estimaciones sociales que suscita (H. W. Pleket): de hecho, el Consejo de Efeso no parece dispuesto a acoger en sus filas a los *naukleroi* profesionales; en cambio, el emperador ve posible esa promoción y se hace su paladín. Tal vez, en otras ciudades, ya se había producido este tipo de cooptación, y que en otras más se hubiese verificado bastante más tarde. Sin embargo, la

centralidad de Efeso en el sistema de intercambios mediterráneo y el propio nivel de las partes implicadas hacen extremadamente probable la hipótesis de que los documentos expresen precisamente una fase de transición en la evolución de los valores vinculados a la posición social de los transportadores marítimos.

Sin duda, estos y los grandes mercaderes figuraron en la vanguardia en este tipo de ascenso en las jerarquías de los consejos ciudadanos. Pero el fenómeno no tardó en implicar también a los pequeños comerciantes: en la época severiana, el jurista Calistrato afirmó que los vendedores de mercancías de uso común (*utensilia*) no debían ser despreciados como «personas viles e infames» y que, por lo tanto, podían aspirar sin la menor duda a un puesto en los consejos ciudadanos (*Digesto*, 50, 2, 12). No vamos a extraer apreciaciones negativas, de un documento como este, acerca de las verdaderas posibilidades de acceso de los pequeños comerciantes a las curias locales: de hecho, la opinión favorable del jurista nacía de la comprobación de la dificultad de garantizar el funcionamiento de las instituciones de autogobierno local en una situación de crecientes cargas financieras para los miembros de la curia. Así pues, la promoción social de estos grupos estaba escrita en la historia del urbanismo romano.

Como es obvio, la polaridad entre comercio minorista y grandes abastecimientos urbanos no solo se puede encontrar en las reflexiones culturalmente elaboradas en materia de crematística y de «deberes». Aparece también como un fenómeno relevante en las propias actitudes de los sectores sociales implicados. Nada ilustra mejor este conocimiento que la inscripción de los *boari* que en el 204 d. C. dedicaron (junto con los *argentarii*) un arco en el Foro Boario a Septimio Severo, Caracalla y Julia Domna. En la primera

redacción, el texto epigráfico (*CIL*., 6, 1035 - ILS., 426) contenía la indicación *argentarii el boari huius loci*, «los banqueros y los vendedores de carne bovina de este lugar», pero tal indicación fue modificada algún tiempo después (en cualquier caso, no con posterioridad al reinado de Caracalla) de la manera siguiente: *argentarii el boari huius loci qui invehent*, «los banqueros y los vendedores de carne bovina de este lugar, que importaran». La precisión *qui invehent* («que importarán») debía parecer indispensable: calificaba al grupo de *boari* como «importadores» y ya no como *boari* sin más. Un matiz harto significativo, sobre todo si lo enmarcamos en uno de los más prestigiosos lugares cívicos: ese matiz atribuía, de hecho, a aquellos *boari*, en cuanto importadores, el papel cívico que los vendedores locales normales (con independencia de que fuesen minoristas o al por mayor) nunca hubieran llegado a tener, según la opinión más extendida.

Ahora bien, este célebre texto epigráfico presenta también un pequeño y refinado problema filológico cuya solución ayuda a comprender el contexto ideológico en el cual se encuadran la dedicación y el aditamento. ¿Por qué *invehent* al futuro y no, como cabría esperar, *invehunt* al presente? Algunos han pensado que, surgida una controversia sobre el pago de los gastos por el monumento, solamente aquellos *boari* que hubiesen entregado su contribución (*qui invehent*) estarían autorizados a introducir en el lugar sus mercancías. Otros han pensado que la expresión *qui invehent* se refiere al pago para constituir una caja colegiada de los *boari*: aquella indicaría que la cualidad de oferentes del monumento afectaría tan solo a los que hubieran entregado su cuota a la caja colegial. Otros, en fin, han llegado a la conclusión de que el futuro pudiera ser un error material del realizador de la lápida. Podemos descartar inmediatamente esta última

hipótesis como innecesaria porque no es lícito imaginar un error en una corrección. La primera hipótesis (subordinación del uso del lugar al pago de la cuota) también puede descartarse, porque no tiene en cuenta el sentido y la función global de textos epigráficos como este, que tienen su propia autonomía: en el texto no se prevé el uso del lugar, pero se *cumple* la dedicación al *numen* de los personajes imperiales. Una vez colocada, la dedicación está realizada y no puede ser, ni siquiera parcialmente, revocada por eventuales situaciones deudoras de algunos oferentes en relación con otros, si no es a costa de cierto humorismo y de la atribución, a la sensibilidad que se expresa en tales textos, de un economicismo vulgar. La tercera hipótesis (subordinación de la cualidad de oferente al pago de la cuota colegial) se presta a todas las objeciones precedentes, con el agravante de que, a falta de una lista de nombres de los oferentes, tal exclusión sería, de hecho, inviable. La explicación hay que buscarla en otra dirección que nos remite a la ideología del comercio mayorista y de su papel cívico. Se ha hablado recientemente, a propósito de la topografía del artesanado y del comercio en Roma, de una progresiva marginación de las pequeñas actividades lucrativas de los lugares centrales y más decorosos de la ciudad, y de su dispersión y reconstitución en contextos diferentes (J.-P. Morel). Esta marginación corre paralela, sobre todo en el siglo III d. C., a la extensión de los que podríamos definir como los «espacios del comercio cívico», de las actividades mercantiles (con o sin subsidio) dotadas de una característica propiamente cívica (en el sentido antiguo): el mundo del abastecimiento urbano al por mayor, protegido por la liberalidad imperial, supera el mundo sórdido de la *tenuis mercatura*. El sentido del futuro *invehent* hay que buscarlo en esta dirección. El aditamento, suficientemente significativo como para ser considerado indispensable, nos remite a un

nuevo ordenamiento global del Foro Boario, a una reorganización formalizada, a partir de la cual ese contexto urbano sería no tanto de *boari tout court*, sino de *boari* que, en la nueva ordenación de los abastecimientos, «importarán». Si esto es verdad, *invehent*, futuro, subraya la novedad, colorándose al mismo tiempo de una ulterior connotación ideológica: «seguirán importando», para asegurar el abastecimiento de la plebe romana. Abastecimientos que, por el lugar en que se realizan y probablemente también por su precio subvencionado, califican como altamente cívico el papel de los *boari qui invehent* respecto de los simples *boari* que venden sus mercancías en la ciudad sin estar implicados en la importación.

La recuperación de una dimensión cívica de la actividad comercial no era difícil para estos grandes importadores de alimentos, para quienes suministraban a los ciudadanos el grano, la carne, el aceite, el vino, etc., que necesitaban. Un barco en el horizonte, las velas al viento y una estiba llena de mercancías eran siempre un espectáculo reconfortante, al menos hasta que no empezaba el juego de las contrataciones y no surgía la sospecha de una ganancia incontrolable.

Se interpuso, sin embargo, un obstáculo a esta especie de credencial cívica, cuyo eco encontramos en los textos epigráficos, en los cuales los mercaderes «hablan» de sí mismos (se trata de «autorrepresentaciones»: de hecho, debemos necesariamente presuponer aquí o una implicación del personaje, que podría haber preparado su epitafio antes de morir, o al menos de su ambiente familiar). Así, en una inscripción de Magliano (*CIL*., 9, 4796), el comerciante *L. Nerusius Milhres* declara haber sido «conocido en la urbe sagrada como vendedor de pieles de cabra» (*notus in urbe sacra vendenda pelle caprina*) y por haber puesto en venta «mercancías adecuadas a las exigencias del pueblo» (*exhibui*

merces popularibus usibus aptas). En términos no muy diferentes, el tratante en vinos *Herennuleus Cestus* añade a su *currículum*, con evidente orgullo, el haber comerciado «en mercancías ultramarinas de todo género» (*mercator omnis generis mercium transmarinis*; *CIL*., 6,4680), donde «transmarinas» aparece como un predicado indispensable para el prestigio del personaje recordado.

El primer nivel de autorrepresentación consiste, pues, en una decidida apropiación, por parte de los comerciantes, de dos elementos (el valor y el papel cívico) que representaban, incluso en las formulaciones extremadas de la cultura dominante, una atenuación nada despreciable de la tradicional condena de la actividad mercantil. El segundo nivel consiste en cambio en la alteración de las críticas más radicales y extendidas. Casi como si se tratase de una excusa no pedida, el mercader dibuja de sí mismo un retrato a contracorriente, que distingue virtudes donde sus interlocutores sospechan pecados.

El epitafio, ya aludido, de *L. Nerusius Mithres* recuerda que el difunto había entregado siempre al fisco cuanto debía; que había sido honrado en todas las transacciones (*in cunctis simplex contradibus*), ecuánime hacia todos, dentro de los límites de lo posible (*omnibus aequus ut potui*); siempre dispuesto a acudir en ayuda de los menesterosos (*subveni saepe petenti*).

En un epitafio del último período de la República, el vendedor de joyas de la Via Sacra (*margaritarius de sacra via*) *Gaius Ateilius Euhodus* es recordado, entre otras cosas, como *homo bonus, misericors, y amans pauperis* (ILLRP 797). «Amante del pobre»; la fórmula ha despertado la curiosidad y ha dado qué pensar. Se ha visto en esta declaración epigráfica (y en otras que parecen atestiguar una sensibilidad análoga) la

manifestación de una «moral popular pagana», semejante, desde un punto de vista sociológico, a la moral judaica y, con carácter más general, a la de los pueblos orientales (H. Bolkestein). Otros han insistido, por el contrario, fundamentalmente sobre bases onomásticas, en un influjo directo procedente de las áreas orientales del dominio romano (M. R. P. McGuire). Tanto la tesis que podemos definir «sociológica» como la que cabe definir «histórica» caen en el error de reconducir la historia de las éticas antiguas al problema de la circulación de un *topos*. Un mismo *topos*, en especial cuando se trata de conceptos, por así decirlo, «elementales», puede surgir con independencia en situaciones históricas y geográficas distintas. Naturalmente, los topoi también pueden viajar y trasplantarse. Pero lo que cuenta —en cada caso— no es la simple determinación de una fórmula, sino el valor que asume en los diferentes contextos. Planteado en estos términos, el análisis del epitafio de Ateilius Eohodus abre una perspectiva distinta. De una actividad como la que desarrollaba el personaje recordado era oportuno, como mínimo —justo en armonía con la moral de las clases altas—, alejar sombras y sospechas: no es casual que la celebración del *margaritarius amans pauperis* esté envuelta en un léxico que sugiere las virtudes de bonitas y misericordia, integradas justamente en el repertorio de la *humanitas* aristocrática. En cuanto a la particular consideración por los *pauperes*, bastará recordar que también esta —aunque referida a la relación entre individuos pertenecientes al mismo grupo social— era considerada parte integrante de la moral del hombre verdaderamente *liberalis*. En un texto tan impregnado de valores elaborados a semejanza de la ética nobiliaria, nadie puede excluir verdaderamente que este fuese el sentido de *amans pauperis*, pero, aunque así no fuera, la expresión estaría plenamente integrada en la trama de un léxico que

tiende a ocultar la sordidez de las pequeñas actividades comerciales a través del énfasis que se pone en la sensibilidad social del difunto.

De manera parecida, el argentarius *Praecilius de Cirta* era recordado por haber sido *misertus* hacia todos: adviértase, en su epitafio también (*CIL*., 8, 7156 = ILAlg., 2, 820), la estrecha conexión entre el oficio ejercido, la declaración de honradez que tanto convenía a uno que había manejado dinero, y que en cuanto tal era fatalmente digno de sospecha (*Fydes in me mira fuit semper et ventas omnis*) y, en fin, la actitud social (*Omnis communis ego: qui non misertus ubique*?).

Pero la adopción de los valores nobiliarios por parte de los mercaderes alcanza extremos más acusados si cabe, en buena medida insospechados. Un extraordinario texto epigráfico de fines de la época republicana o de los primeros tiempos imperiales, hallado en los alrededores de Roma, en la Via Portuense (S. Priuli está preparando su publicación) recuerda al comerciante de carne bovina (*bublarius*) *M. Valerius Celer*. En su elogio, encontramos los motivos recurrentes de la *fides* y de la *amicitia*. Pero encontramos también declarado, y es esto lo que más sorprende en un texto de este género, el rechazo de una actitud que hoy llamaríamos «consumista», respecto de los valores de la adquisición y del ahorro: *plura maluit emereri quam consumere*. De un comerciante, nos esperaríamos, de conformidad con los cánones de las más consolidadas reprobaciones, una relación dinámica con el dinero, monedas que discurren velozmente generando lujo y bienestar, y se regeneran en nuevas mercancías y nuevas monedas. Nada de esto: *Valerius Celer* eligió el camino de la acumulación cauta y sistemática. Prefería atesorar antes que gastar. ¿Cómo no pensar en el viejo Catón y en su retrato del *pater familias* (*Agr*., 2, 7), al que se exigía dedicarse a adquirir (*emax*), no a vender (*vendax*)?

El tercer nivel de las autorrepresentaciones cae dentro del signo del *lucrum*, y es el más distante de las visiones de las capas altas de la sociedad.

Para indicar la ganancia, los griegos usaban una palabra, *kerdos*, que ocupa un lugar central en el léxico de la *metis*, la inteligencia astuta. Pero *kerdos* también es la jugarreta, la estratagema inesperada que sitúa a un individuo en una posición ventajosa, y *kerdo* es el nombre del animal más astuto, el zorro. El mercader es un hombre de *metis*, pues persigue la ganancia mediante la astucia. La palabra reaparece en el léxico de la sátira romana para calificar el sórdido oficio del artesano y del pequeño revendedor (las dos categorías, bajo este perfil, estaban unidas, y el prejuicio quedará arraigado durante mucho tiempo en la mentalidad occidental: todavía el gran Miguel Ángel considerará oportuno precisar que nunca tuvo un taller: «Siempre me he guardado bien de tenerlo, por el honor de mi familia y de mis hermanos»). *Cerdo* es, en Marcial (3, 99; cfr. 3, 59), el atributo del innoble y ambicioso zapatero que ha ofrecido espectáculos de gladiadores a su ciudad:

> Zapatero (cerdo) no te enfades;
> tu oficio, no tu vida,
> es mi diana.
> Permíteme alguna agudeza inocente.
> ¿Acaso no puedo yo bromear
> si a ti te es permitido degollar?

Mas *cerdo* es un término colectivo para indicar la plebe en su conjunto, el vulgo como conjunto de individuos sórdidos que, para vivir, recurren al expediente y, por consiguiente, a la ganancia astuta (*kerdos*), a la trapisonda. La conexión ya fue vista lúcidamente por los escoliastas: en el margen de un verso de Persio (*respue quod non es, tollal sua munera cerdo*, «vuelve en ti, recoja sus regalos el populacho»), en efecto, el

escolio precisa: «con cerdo se entiende la masa de los plebeyos. Así, el pueblo es denominado *apo tou kerdous*, dicho de otro modo, del lucro» (cfr. también, por ejemplo, Marcial, 3, 59; 3, 99, 1; Juvenal, 4, 153; 8, 182). Quisiéramos ver en representaciones como estas simples divagaciones eruditas, elecciones de autores cultos, que saben el griego y lo usan para causar efecto. Pero esta interpretación sería falaz o, al menos, parcial. Un brevísimo pero soberbio grafito pompeyano nos abre una perspectiva más amplia. *Cerdo cerdonibus salutem* (*CIL*., 4, 6869), que interpreto como un juego autoirónico e irónico al mismo tiempo. Un personaje de nombre Cerdo (el nombre está muy extendido en los ambientes populares) bromeó sobre sí mismo y sobre los artesanos/vendedores del lugar, utilizando, con un fácil juego de palabras, el mismo epíteto infamante que hemos encontrado en Persio, en Marcia y en Juvenal. Los vericuetos de la mentalidad romana, y en particular de este género de *topoi* referentes al trabajo, en el sistema de valores sociales son por lo tanto más complicados de lo que acostumbramos a pensar en general.

Ahora bien, el motivo del *kerdos/lucrum* nos lleva al nivel de una moral que no vive de reflejos —positivos o negativos —, sino de la autónoma conciencia de un fin que alcanzar y que expresa la alegría derivada de la ganancia, el placer del provecho, la satisfacción del resultado del esfuerzo. Cuenta Ovidio (*Fast*., 5, 674-88) que en los *idus* de mayo, día consagrado a su dios, los *mercatores* acudían al *Aqua Mercurii*, en las cercanías de la Puerta Capena, para realizar ritos de purificación. El poeta describe al mercader que se rocía los cabellos con un ramo de laurel mojado en la fuente y ruega al dios con su voz habituada a engañar (*solita fallere voce*):

Lava los prejuicios del pasado, dice,

lava las palabras pérfidas de ayer.
Si te he llamado a testificar, si he falsamente invocado
a la gran divinidad de Júpiter, que no debe escucharme,
si he engañado voluntariamente a algún que otro dios o diosa,
haz que los vientos ligeros se lleven mis palabras perversas
y que mueran al nacer los perjurios de mañana.
Si pronuncio otros, que los dioses no presten atención.
Mas dame las ganancias, la alegría que viene del lucro,
y haz que me beneficien las palabras que he dado al comprador.

Esta escena conserva, en un marco actualizado y pensado de nuevo, las huellas de un ritual antiquísimo. En una sociedad arcaica, las relaciones comerciales tenían implicaciones colectivas: consciente o inconscientemente, el mercader podía ofender a la *Fides*, provocando una ruptura traumática entre los dioses y la ciudad: «La observancia de ritos particulares, propios de los *Mercuriales*, como el *ius fetiale* era especialidad de los *Fetiales* en la relación con lo externo, podía preservar de las consecuencias negativas de una violación de la *Fides* sobrevenida en este sector de actividad» (B. Combet-Famoux). En el ritual originario, el objetivo principal no era purificar al mercader (aspecto sobre el que insiste Ovidio), sino neutralizar las mercancías, eliminando por medio de las cosas una obligación típica del intercambio-donación arcaico; el propio Ovidio revela un aspecto muy significativo: el mercader rocía, con el laurel mojado en la fuente sagrada, todos los objetos que están a punto de cambiar de dueño. Con el crecimiento de la economía mercantil y las nuevas dimensiones y características asumidas por el intercambio, el «significado» de este rito acaba por perderse y transformarse. Los versos de Ovidio son, precisamente, el indicio de una transformación ya producida. El poeta retoma los temas más consolidados de la condena del mercader y formula de ellos un inventario casi completo: la espontánea costumbre del *fallere*, la disponibilidad para el

perjurio y para el uso de *verba* que son fatalmente *perfida* e *improba*, el daño que aguarda al comprador, una conciencia ayuna de arrepentimiento, una instintiva coacción para contradecir… Pero si el poeta tiene una visión unilateral, no cabe duda, sin embargo, de que también los mercaderes que practicaban ese rito de purificación tenían sentimientos más próximos a los imaginados por Ovidio que a los de sus antepasados de la edad arcaica. Intuiremos algo de su sensibilidad si leemos, por ejemplo, la dedicación de un ex voto a Mercurio, donde el dios es recordado como *lucrorum potens et conservato* (*CIL*., 5, 6596). Para merecer la gratitud de sus fieles, este Mercurio que puede favorecer las ganancias y conservarlas, debía de haber realizado bien su función. Plauto interpretó correctamente la relación privilegiada que su público mantenía con aquella divinidad, que vemos entrar en escena al comienzo del *Amphitruo*:

Vosotros, en vuestros comercios, en las compras y en las ventas que hacéis, queréis tener mi protección. Deseáis que os haga ganar y os favorezca en cualquier circunstancia; deseáis que negocios y cuentas os lleven siempre a mejorar, al exterior como al interior; que veáis crecer continuamente los beneficios con gran amplitud, sea en los negocios ya principiados o bien en los que os disponéis a emprender. Queréis, además, que os traiga buenas noticias, tanto para vosotros como para vuestros seres queridos, que lleve y refiera las más bellas novedades para vuestro pueblo: sabéis que los otros dioses me han concedido y conferido el gobierno de las noticias y de las ganancias.

Sobre una ganancia vivida con alegría y sin sentimiento de culpa, arrojan fugaces pero intensos destellos, algunos documentos. La casa de *P. Vedius Siricus* en Pompeya (VII, 1,25. 47 Eschebach) acoge a los visitadores con una inscripción en teselas blancas en el zaguán de acceso: *salve lucru*, «¡salve, oh ganancia!» (*CIL*., 10, 874). También en Pompeya, un grafito ostenta la expresión *lucrum gaudium* (*CIL*., 10, 875), en la cual quisiera ver una especie de *slogan*, una invocación estereotipada de buena suerte muy usada por los individuos dedicados a actividades crematísticas. De

hecho, volvemos a encontrarla también en los textos literarios, desde Ovidio (*facto gaudia lucro*, en el pasaje aludido más arriba) hasta Zenón de Verona (lucro gaudes: 1, 41, 3). Pero existía una especie de fatal aporía en la mentalidad del *lucrum gaudium*: las grandes ganancias, las que conllevan mucha alegría, alejaban al mercader de sus orígenes. Lo aproximaban a los ambientes del poder tradicional y lo obligaban a un lacerante pudor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Este ensayo retoma parcialmente y reelabora dos trabajos míos: «Le merci, il tempo, il silenzo. Ricerche su miti e valori sociali nel mondo greco e romano», en *Studi Storici*, 1986, pp. 277-302; «L'economia nel testo», en G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina (eds.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, Roma, 1989, pp. 401-31. Este está dedicado únicamente a las representaciones y a las autorrepresentaciones de las figuras mercantiles. Para informaciones sobre la organización de las actividades comerciales y sobre otros problemas (el primero de ellos es el del acceso y la marginación social de *negotiatores*) y *tabernarii*, cfr., sobre todo J. Rougé, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire Romain*, París, 1966; J. H. D'Arms, *Commerce and Social Standing in Ancient Rome*, Cambridge, Mass.-Londres, 1981; P. Gamsey-K. Hopkins-C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the Ancient Economy*, Londres, 1983; C. Nicolet, *Rendre à César. Economie et société dans la Rome antique*, París, 1988.

La bibliografía sobre el tema es enorme. Se indican aquí a continuación únicamente los trabajos que se han utilizado en la redacción de este ensayo.

Sobre comercio y «justo precio», P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, París, 1976; sobre todo, pp. 118 y ss.

Sobre la topografía del comercio y del artesanado en Roma, J.-P. Morel, «La topographie de l'artisanat et du commerce dans la Rome antique», en *l'Urbs. Espace urbain et histoire. 1er siècle av. J-C, llle siècle ap. J-C, Actes du Colloque international* (Roma, 1985), Roma, 1987, pp. 127-55.

Sobre la *metis*, M. Detienne, J.-P. Vernant, Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs, París, 1974. Sobre *kerdos*, A. Cozzo, *Kerdos. Semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma, 1988.

Sobre las posiciones de Cicerón, E. Narducci, «Valori aristocratici e mentalità nel pensiero di Cicerone», en *Index*, 13, 1985, pp. 93-125.

Sobre el comercio silencioso, N. F. Parise, «"Baratto silenzioso" fra Punid e Libi "al di là delle colonne d'Eracle"», en *Quaderni di archeologia della Libia*, 8, 1976, pp. 75-80. Sobre la *diké* del mar, B. Gentili, «La giustizia del mare: Solone, fr 11 D, 12 West. Semiotica del concetto di *dike* in greco arcaico», en *Quaderni Urbinati di cultura classica*, 20, 1975, pp. 159-62.

Sobre Mercurio y los mercaderes, B. Combet-Famoux, *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la function mercantile à Rome de la République archaïque a l'époque augustéenne*, Roma, 1980.

Para viajes culturales y comerciales en la Grecia arcaica, B. Bravo, «Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce grec à l'époque archaïque», en *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 25, 1977, pp. 1-59.

Sobre la relación entre actividades comerciales y los rangos de las *élites* urbanas, H. W. Pleket, «Urban Elites and Business in the Greek Part of the Roman Empire», en P. Gamsey-K. Hopkins-C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the Ancient Economy*, cit., pp. 131-44.

La comparación discutible entre la pasividad de los mercaderes antiguos y el tesón de los de la Baja Edad Media lo encontramos en C. Bec, *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, París, 1967, p. 313.

Sobre la figura del proxeneta, M. Brutti, en *Enciclopedia del diritto*, 26. (Milán, 1976), s. v., «Mediazione (storia)».

Para las fórmulas epigráficas de la sensibilidad social, H. Bolkestein, *Wohltatigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem «Moral uns Gesellschaft»*, Utrecht, 1939, especialmente pp. 473 y ss.; M. R.P. McGuire, «Epigraphical Evidence for Social Charity in the Roman West», en *American Journal of Philology*, 67, 1946, pp. 129-50; A. Giardina, «Amor civicus. Formule e immagini dell'evergetismo romano nella tradizione epigrafica», en *La terza età dell'epigrafia. Colloqio. AJEGL* - Borghesi 86, Faenza, 1988.

Para la exaltación de actividades laborales en la epigrafía funeraria, F. M. De Robertis, *Lavoro e lavoratori nel mondo romano*, Bari, 1963.

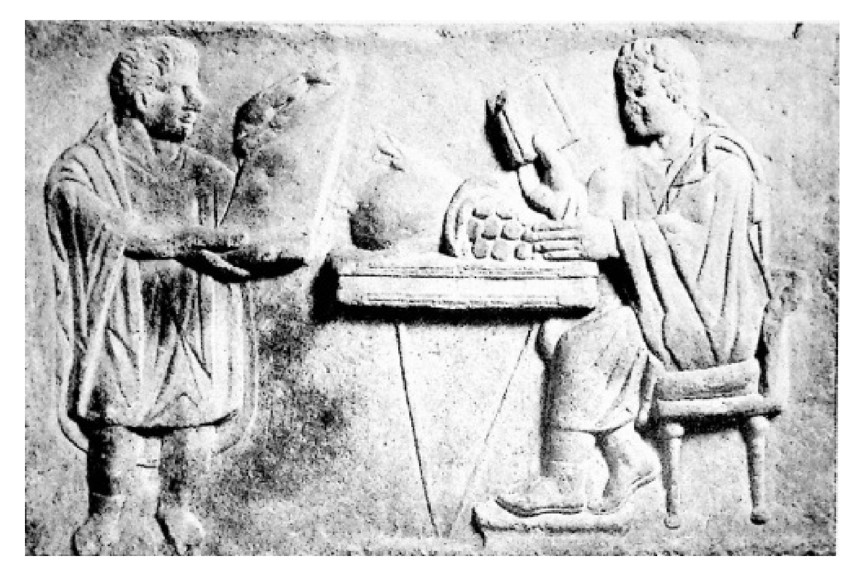
El epitafio del *bublarius* M. Valerius Celer está editado por S. Priuli en un trabajo de próxima publicación en los *Scritti in memoria di A. Degrassi* (mi agradecimiento al amigo Priuli por habérmelo hecho conocer por anticipado); para una primera información, cfr., P. Virgili, en *Bulletino Comunale*, 90, 1985, p. 436.

Las traducciones al español de fuentes antiguas proceden de la versión que de ellas ofrecía, en lengua italiana, el autor de este estudio. Este informa, a su vez, que las traducciones de Marcial son de G. Ceronetti, y las de Plauto y de Plutarco de C. Carena. (N. del T).

Capítulo décimo

EL POBRE

Andrea Giardina



Prestamista

Si se quería alabar a un emperador romano posterior al siglo II d. C., era casi obligatorio compararle con el gran emperador Trajano, que vivió a comienzos de ese siglo. Marco Comelio Frontón, cortesano y confidente del emperador Marco Aurelio, escribió en el año 165 d. C. una «Introducción a la Historia» para beneficio del hermano del emperador, en la que Trajano era inevitablemente traído a colación por su capacidad para ganar popularidad entre la plebe. Pero lo que cuenta Frontón es muy revelador sobre el modo en que la aristocracia romana veía a las clases bajas de Roma:

> Basándose en los más altos principios de sabiduría política, el emperador no pasó por alto incluso a los actores y otros ejecutantes de la escena, el circo o el anfiteatro. Y ello porque sabía que al pueblo romano se le atrae sobre todo por dos medios: el suministro de grano y los espectáculos públicos. El gobierno de un emperador no se juzga menos por los entretenimientos que por asuntos serios. Descuidar los temas serios puede causar mayor daño, pero el descuido de las diversiones crea un descontento mayor. Entregando regalos solo los plebeyos que están en la lista de entrega de grano se sienten satisfechos, y solo de uno en uno cuando se llaman sus nombres. En cambio, todo el mundo queda satisfecho con los espectáculos.

Este párrafo está lleno de los prejuicios del romano adinerado sobre el romano pobre, especialmente en lo que se refiere a su necia devoción al pan y a los juegos circenses, que el poeta Juvenal (10, 79-81) caricaturizara para siempre en sus amargas sátiras. Pero también contiene una alusión a un aspecto menos mencionado: que una gran parte de los pobres de Roma, que acudían a los espectáculos, nunca participaba del reparto público regular de grano y dinero. Si damos un paso más, y recordamos que incluso el mayor de todos los espectáculos —los juegos en el Circo Máximo— solo podía ser presenciado por unas 250 000 personas (solo unos 50 000 cabían en el Coliseo), comenzamos a percatarnos de que del millón o millón y medio de personas que vivían en Roma, una proporción elevada de los verdaderamente pobres no disfrutaba de los agasajos que supuestamente corrompían a la

plebe romana. Por supuesto, los ricos también acudían a los espectáculos y a veces desdeñaban hacer cola para conseguir sus bonos de grano, sin que aparentemente quedaran envilecidos. Plinio el Joven, de hecho, alababa los juegos gladiatorios en tanto que preparaban a los espectadores para la muerte y el sufrimiento.

A lo largo de la historia, los ricos han creado estereotipos sobre los pobres según su conveniencia. «Una de las características de la desigualdad», dice un estudio reciente sobre los pobres, «es que gran parte de la gente que más puede ganar con ella no es consciente de la misma o no quiere que se la recuerden». Esta indiferencia surge de una creencia muy enraizada e instintiva en que los pobres son parte —incluso una parte infrahumana— del orden natural y predestinado del mundo (esto es, estructural). Al tiempo, y paradójicamente, también se piensa que los pobres tienen la culpa de su propia condición (esto es, coyuntural). La existencia de pobres en una era de relativa opulencia probó para el filósofo del siglo XVII John Locke que la pobreza no se debía a una «escasez de aprovisionamiento» ni a «falta de empleo», sino a una «relación de la disciplina y corrupción de la conducta».

Así pues, el crimen, o las deformidades físicas y mentales, la ignorancia congénita y las familias numerosas forman parte de los rasgos estructurales y naturales de la pobreza, a lo que se añade el apéndice inevitable y conveniente para la mentalidad de los ricos de que en el fondo los pobres están contentos con su suerte. La pobreza coyuntural ha desalentado siempre, sin embargo, la caridad y la beneficencia, dado que se suponía que creaba parásitos perezosos y aprovechados, que en último extremo causan problemas sociales y políticos. En las comunidades rurales de la Europa preindustrial se argumentaba con regularidad, pese

a las evidentes malas cosechas y hambrunas, que la beneficencia urbana solo estimulaba a los campesino perezosos para marchar en rebaño a la ciudad. Ciudades como Bérgamo en el siglo XVI o Lyon en el XVII excluían a vagabundos, emigrantes y extranjeros de sus listas de caridad. Lo importante de todos estos estereotipos no es si son ciertos o no, sino que legitiman a los ricos en el disfrute de sus riquezas.

No debe por tanto sorprendernos que griegos y romanos definieran casi exactamente la misma serie de características estructurales y coyunturales de la pobreza. Son esos prejuicios los que predominan en nuestras fuentes, que fueron escritas por o para los ricos. Aristóteles idealizó una sociedad en la que los pobres «son tan serviles que no pueden mandar sino solo obedecer…; un estado de amos y esclavos» (Arist. *Pol.*, 1266b). Dado que trabajo y propiedad son mutuamente excluyentes, Platón describió a los esclavos y a los trabajadores pobres no propietarios como aquellos que no tenían dominio sobre sí mismos y sus instintos animales naturales (*Rep* 590c; *Ep.*, 7, 351a). La única función de los trabajadores manuales era producir objetos necesarios para los hombres virtuosos (Plotino). «El trabajo asalariado», decía Cicerón, «es sórdido e indigno de un hombre distinguido» (*De off.*, 1, 150). No había belleza u honor en las artes del trabajador (Séneca, *Ep.*, 88,21). Era, por lo tanto, natural que las clases trabajadoras fueran pobres y estuvieran dominadas por todos los vicios. La estafa y la mentira eran consustanciales a aquellos que habían de tomar parte en trabajo no honorable (Cicerón, Tuse., 1, 1-25). «En la pobreza», decía Séneca, «solo hay lugar para un tipo de virtud: no ser abatido o aplastado por ella» (*De beat. vit.*, 22).

Y sin embargo, pese a estos enraizados sentimientos sobre la pobreza estructural y la pesimista visión del trabajo, los

romanos no dejaron de moralizar sobre las virtudes románticas del trabajo duro —normalmente el trabajo en el campo— y sobre la culpabilidad de los pobres que habían fallado en este sentido. «El trabajo duro continuado», dice Virgilio, «lo supera todo», y Séneca argumentó que no se podía alcanzar virtud sin esfuerzo (*Georg*., 1, 145; *De beat. vit*., 25, 5). El término latino *iners* para el hombre desempleado implica pereza, y el lenguaje de la prosa y de la poesía está lleno de epítetos peyorativos similares aplicados a la pobreza en tanto que «mal repugnante y deforme proclive al crimen». Puede oírse la desaprobación moral de la pobreza en un grafito pompeyano: «Odio a los pobres. Si alguien quiere algo por nada es que es tonto. Debería pagar por ello» (*Cil*., 4, 9839b). Un pobre era automáticamente sospechoso como testigo de un tribunal, «dado que su pobreza puede indicar que anda en busca de beneficio» (*Dig*., 22, 5, 3). Aristóteles nos da incluso una indicación sobre el muy moderno estereotipo del pobre sexualmente imprevisor con familia numerosa, cuando dice «Si no se impone alguna restricción al ritmo de reproducción… la pobreza es el resultado inevitable». (*Pol*., 1265b).

Una de las fuentes más reveladoras de todas es el historiador y político tardorrepublicano Salustio, quien escribió un tratado moral sobre la conspiración de Catilina del 63 a. C. Su trabajo trasluce un miedo y odio patológico hacia los pobres, lleno como está de frases como «la demencia de los pobres» que «envidian lo bueno y alaban lo malo», que «odian lo antiguo» y «odian su propia condición». Expresa así la típica visión romana de la pobreza coyuntural, que resulta muy similar a la del siglo XVI d. C. en tanto que combina una prodigiosa falta de interés por el trabajo asalariado con el terror a la desvergüenza y libertinaje criminal de la *plebs urbana*. «Jóvenes que habían superado escaseces en el campo

mediante los salarios de su trabajo fueron seducidos por la largueza privada y pública y llegaron a preferir la inactividad al trabajo duro pobremente remunerado. No es sorprendente que hombres desesperados, sin trabajo ni hogar, sin moralidad y con deseos desmesurados apreciaran tan poco al Estado como a ellos mismos» (*Cat*., 37).

Es un axioma de todos los estudios modernos que la pobreza es una condición más fácil de describir que de definir. Todos los intentos de clasificarla son arbitrarios, relativos y edificados sobre una resbaladiza escala de carencias. El utilitarista del siglo XIX Jeremy Bentham definió la pobreza como «la situación de quien, para subsistir, se ve forzado a recurrir al trabajo». La indigencia, continuaba sin embargo, «es la situación de quien, carente de propiedad…, es al mismo tiempo incapaz de trabajar o incapaz, incluso trabajando, de procurarse las cosas de que carece». Hoy en día no podemos aceptar la elitista visión del trabajo de Bentham, aunque no tendríamos dificultad en aceptar la descripción económica de la miseria. Los romanos, como hemos visto, podrían haber aceptado fácilmente la definición, pero añadiendo tras «incapaz» el término «o reacio».

Inserto dentro de esta concepción de pobreza está el concepto de necesidades y deseos, y es aquí donde el asunto se complica. Solo en el siglo XX hemos llegado a establecer conceptos como «umbral de pobreza» y «mínimo de subsistencia», pero han resultado ser tan controvertidos como lo son arbitrarios. No existen incluso datos científicos firmes sobre las necesidades mínimas nutricionales y alimentarias de los individuos —se nos dice que alrededor de entre 1000 y 3000 calorías diarias, pero dependiendo de todo tipo de variables (como tipo de trabajo, clima, ocio y actividad sexual, etc.). De hecho, «la pobreza», según un importante estudio moderno, «es un juicio de valor. No es algo demostrable o

verificable, excepto por inferencia o propuesta». ¿Cómo, entonces, podemos llegar a tener una idea razonable de quiénes o cuántos eran los pobres romanos?

En primer lugar, recordemos que la pobreza masiva en las sociedades antiguas y modernas preindustriales fue y sigue siendo sobre todo un fenómeno rural que raramente es documentado. Un trabajador urbano no cualificado podía ganar en torno a tres sestercios al día; pero es que en una lista de propietarios de tierra, proveniente de Liguria Baebiani, cerca de Benevento, que excluía a los granjeros más pobres a nivel de subsistencia, la propiedad más baja recogida era una que proporcionaba solo unos dos sestercios diarios. Este estudio tratará por tanto solo sobre la pobreza urbana, que es mejor conocida, a veces más extrema y normalmente más dramática, porque combina toda la miseria de la vida urbana con los temores sociales y políticos de los ricos.

Uno de los métodos de que disponemos para obtener una idea sobre la población de Roma es la comparación con lo que la vida fue en épocas mejor documentadas. En la Florencia del siglo XIII se calcula que el 70 por 100 de la familias tenían necesidades mayores que sus ingresos debido a razones estructurales basadas en el tamaño familiar, número de hijos, sexo y edad. Estudios detallados de ciudades europeas preindustriales tan variadas como Norwich (Gran Bretaña), Lyon (Francia), Toledo (España) y Roma (Italia), entre los siglos XV-XVIII, indican que aproximadamente un 4-8 por 100 de la población no era capaz de ganarse la vida (por invalidez, edad, etc.); otro 20 por 100 estaba en crisis permanente debido a las fluctuaciones de los precios y los bajos salarios; mientras que otro 30-40 por 100 eran artesanos modestos, funcionarios menores o tenderos, que podían caer por debajo del nivel de subsistencia temporalmente y por razones

coyunturales (familia, estructura de edad, cambios en el comercio, desgracias personales).

Por supuesto, carecemos de estadísticas sobre la Roma antigua, y solo tenemos una noción vaga y limitada de lo que era necesario para subsistir. El abogado Gayo, por ejemplo, dice que algunos consideran que la palabra «vivir» (*vivere*) se refiere solo a la alimentación, mientras que otros añaden también la ropa y la paja, porque «sin ellas nadie puede vivir» (*Dig.*, 50, 16, 234, 2). No hay referencia alguna a un techo o abrigo. Salustio (*BC*, 48) habla solo de alimentación y vestimenta, y Tácito (*A*, 4, 30) se refiere vagamente a «las cosas indispensables para vivir». Podemos notar cuán arbitrarias son las definiciones de pobreza por el testimonio de Juan Crisóstomo de Antioquía en el siglo IV d. C., quien afirma que los pobres en necesidad de ayuda sumaban el 10 por 100 de la población, pero que la Iglesia solo podía cuidar de una quinta parte de los necesitados, un número que él cifra en 3000 (*PG*, 58, 630).

Si por otro lado tenemos en cuenta la distribución de riqueza entre ricos y pobres, la cuestión se complica por la esclavitud. Las estimaciones sobre el número de esclavos que habitaban en la ciudad varían entre un tercio de la población (cifra que probablemente es demasiado elevada y que se basa en un dato que se nos da para la ciudad griega de Pérgamo: *Galeno* V, 49) y un 10 por 100. Algunos de esos esclavos, aun viviendo en las casas de sus amos, pudieron estar muy bien alojados y alimentados si se compara con los pobres más desvalidos. Otros estaban en situación similar a la de pequeños artesanos, trabajando independientemente de sus amos con su propio *peculium*. No hay razón, en realidad, para dar a los esclavos una categoría diferente de pobreza y, como veremos, estos sintieron en ocasiones una solidaridad social con los individuos libres pobres.

La evidencia epigráfica sobre lápidas funerarias no deja duda de que la categoría principal de la plebe romana estaba clasificada socialmente como libertos, como ex esclavos a los que se había concedido la libertad durante su vida. Es evidente, aunque frecuentemente olvidado, que el hijo de un liberto era considerado un romano libre, aun sufriendo algunas desventajas debidas al esnobismo social. Es, pues, muy notable que el número de libertos en Roma nunca parezca disminuir mucho. Nuestra evidencia epigráfica recoge unas tres inscripciones de libertos por cada hombre libre, lo que no tiene en cuenta a las personas demasiado pobres para pagarse una lápida funeraria. Incluso en el siglo II d. C., cuando el emperador Trajano ofreció ayuda estatal para alentar el nacimiento de hijos de padres libres, el número de niños que recibió esta ayuda ascendió solo a unos 5000, un poco más del 1 por 100 de las familias de Roma. Si el número de esclavos era constantemente reemplazado, según sus predecesores morían o eran manumitidos, y si el número de libertos fue todo el tiempo elevado, entonces debe haber habido una alta tasa de mortalidad entre esclavos y libertos, más alta que la tasa de reproducción e implicando malas condiciones de vida en la ciudad. Los libertos, sin embargo, como los esclavos, no eran una clase separada de pobres. Algunos de los que conocemos por grandes monumentos de Roma, como el del panadero Eurisaces en la Porta Maggiore, eran enormemente ricos y estaban orgullosos de su profesión. Muchos de los que no dejaron referencia de su profesión o negocio —alrededor de la mitad de las lápidas de época imperial— deben haber formado parte del grupo de los pobres o muy pobres formado por gente de todas las clases sociales.

Al final, podemos estar seguros de que en Roma se dieron todas las categorías de pobreza, igual que en la ciudades

europeas posteriores y al menos en las mismas proporciones, si no mayores. «Qué grande es el número de los pobres», dice Séneca, aunque luego continúa en lo que ya hemos visto es un punto de vista típicamente de ricos: «y sin embargo notarás que en modo alguno son más tristes o ansiosos que los ricos» (*Ad Helv*., 12, 1). Cicerón nos da una idea de las diferencias existentes incluso entre los pobres. «Si se defiende a un hombre pobre (*inops*), que sin embargo es honrado e íntegro —y hay una elevada proporción de ellos entre la gente—, entonces todos los humildes (*humiles*) que no sean deshonestos mirarán al defensor como una ayuda» (*De Off*., 2, 70). Téngase en cuenta ese «sin embargo» entre las categorías de «pobre» y «humilde». Séneca también continúa hablando de *opes paene inopes* —los ricos en el límite de la pobreza—, que han de ser muy cuidadosos con el modo en que viven.

Podemos hacemos una idea de la enorme diferencia entre ricos y pobres mediante sus ingresos relativos. Dejando a un lado a los desempleados o a los inempleables, un trabajador no cualificado ganaba sobre tres sestercios al día, que es aproximadamente el doble de lo que se daba a un recluta del ejército en época de Julio César. Pero Séneca nos cuenta que uno de los contemporáneos de César, Catón el Joven, quien cantó las alabanzas de la vida sencilla, tenía propiedades valoradas en cuatro millones de sestercios, lo que le proporcionaría unos ingresos del orden de 550-650 sestercios al día; la proporción es de 1:200. Y la riqueza de Catón no es en modo alguno la mayor que conocemos: las propiedades de Séneca fueron evaluadas a su muerte en 300 millones de sestercios (Tácito, An., 13, 42), y había muchas fortunas del Alto Imperio en el margen de 100 a 200 millones. En momentos posteriores del Imperio esta concentración de riqueza parece haber aumentado. El diferencial entre un soldado raso, un centurión veterano y un tribuno senatorial

era de alrededor de 1:66:400. Esto nos da una idea de la gran diferencia de riqueza existente entre los niveles superiores y un bastante bien pagado centurión, que podía incluso esperar conseguir un estatus senatorial.

Ninguna de estas estadísticas incluye, sin embargo, a los muy pobres, los miserables que no contaban con medios visibles de subsistencia. El problema del vocabulario referido a la pobreza es saber qué significa en cada caso. Como hemos visto, normalmente se refiere a la mayoría que no gozaba del ocio de los ricos sin tener en cuenta la cuantía de sus ganancias. Palabras como *inopes* (sin recursos), *eqentes* (necesitados), pauperes (pobres), *humiles* (humildes), abiecti (proscritos) se utilizaban sin precisión, y a menudo se las dotaba de significado político o social al combinarlas con términos para «chusma», como *vulgus, turba, multitudo*, *ochlos* (en griego) o simplemente *plebs*. Todos estos términos variaban según las masas se estuvieran comportando violenta o constitucionalmente.

Algunos de los pobres que actuaban en las turbamultas deben haber sido totalmente míseros, y los ricos romanos tendían a pensar en ellos como en criminales. Por ejemplo, el historiador romano Apiano (que escribió en griego) nos dice cómo, en los disturbios a causa del grano contra el joven pretendiente Octavio en el 40 a. C., la chusma amenazó con quemar las casas de aquellos que rehusaban unirse a ellos. Es evidente que en esta fase los más pobres estaban persuadiendo a los menos pobres. Pero cuando las tropas de Octavio mataron a algunos de los amotinados, los soldados les quitaron sus ropas de calidad a modo de botín, tarea a la cual se unieron las «clases criminales» (*BC*, 5, 67). Estos últimos no parecen haber formado parte de lo alborotadores.

De estos ejemplos y de otros muchos similares podemos extraer tres conclusiones sobre la definición de los pobres. En primer lugar, que toda pobreza es relativa. Para los soldados y los míseros «criminales» las ropas de los menos pobres parecían de calidad. Juvenal, que se quejaba constantemente de su pobreza y de la insultante arrogancia de los ricos, consideraba pobre a una persona si tenía menos de 20 000 sestercios al año (9, 140 ss). Sucede que esa cantidad es casi la cualificación económica mínima para pretender al elevado orden ecuestre, que consideramos rico y muy por encima de nuestro trabajador, que gana alrededor de la vigésima parte de esa cifra. El concepto de carencia relativa, combinado con la necesidad imperiosa —para aquellos que aspiraban a una posición de estatus elevado— de mantener un nivel de vida determinado, hace creíble, aunque engañosa, la noción de un pobre hombre rico.

La segunda inferencia es importante, porque concierne al lenguaje referido a la pobreza. *Pauperes* y sus sinónimos pueden y deben incluir no solo a los mendigos y míseros, sino también los relativamente más acomodados artesanos y tenderos, que eran ciertamente pobres en comparación con las clases ricas de propietarios, en el sentido de hallarse en el borde de la pobreza coyuntural, tal y como era el caso en la Florencia del siglo XIII. Pero como anota Séneca en su estilo autosatisfecho, ellos no necesariamente se consideraban a sí mismos infortunados. Petronio imagina a un «trapero» (*centonarius*) que poseía una casita en el campo y era amigo íntimo de un hombre que había heredado 30 millones de sestercios y que poseía un grupo de gladiadores (*Sat.*, 45). Los traperos, sin embargo, eran claramente *humiliores* en la ley (*Cody Thedd.*, 14, 8, 2). En la comedia de Aristófanes *Pluto*, el personaje de Penia (Pobreza) niega cuidadosamente que Ptochia (Mendicidad) sea su hermana. «La vida del

mendigo», dice, «consiste en vivir sin poseer nada, pero la existencia del pobre es vivir frugalmente y dedicándose al trabajo, puede que sin nada que derrochar, pero tampoco con necesidad» (551-4).

Incluso esta palabra, que no tiene equivalente preciso en latín, podía usarse de modo relativo, como en el caso de Gorgias en la obra de Menandro *Distolo*, que se autodenomina *ptochos*, aunque posee un terreno y un esclavo. «No es pobreza no tener nada», dice el poeta Marcial (11, 328). Cuando se quiere imaginar la peor de la pobrezas, se figura un proscrito a quien no se consiente ni siquiera la compañía de los mendigos que viven bajo los arcos de los puentes o en la colina de los mendigos, el *Clivus Aricinus*, a 24 kilómetros de Roma. Ha de mendigar a los propios mendigos el pan que estos arrojan a los perros. Y cuando no tiene un techo en diciembre, los que obtienen un entierro de pobre le parecen afortunados, mientras escucha a los pájaros y perros que se reúnen a su alrededor para roer sus huesos mientras agoniza (10, 5).

Por exagerado que este cuadro horrible pueda ser, nos sirve para enfatizar las gradaciones de pobreza y el hecho de que no existía un grupo único de «los pobres». Esto es muy importante si consideramos el modo en que los ricos respondían a la pobreza. Desde su punto de vista, la pobreza estaba estrechamente ligada al estatus social y no es accidente que los órdenes ecuestre y senatorial se separaran de las masas mediante la exigencia de un nivel mínimo de riqueza; justo lo contrario que la sociedad del siglo XX, que muestra más interés en el fondo de la escala social y que trata de separar la indigencia intolerable de la pobreza tolerable mediante un umbral determinado.

En términos romanos de estatus, el término «pobre» significa normalmente «cualquiera que no pertenece a los órdenes gobernantes», y esto quedó institucionalizado en la teoría legal del Imperio por la división entre *honestiores* en sentido lato (propietarios) y *humiliores* (en general, trabajadores). A no ser que, cierro está, se tratara de un asunto de privilegio o importancia política; entonces se hacía importante para los ricos separar a los pobres buenos —«la gente»— de los malos —«la chusma»—. Ya hemos visto cómo Cicerón aconsejaba atraerse a los pobres «honestos» para propósitos electorales. Claramente no se refería a los esclavos, libertos o no-ciudadanos, que tenían escaso o nulo derecho a voto. El tribuno Druso fue capaz de escindir el apoyo a Cayo Graco en 123 a. C. al proponer que «los más pobres» pudieran ser incluidos en la ley colonial de Graco en lugar de los «ciudadanos ya provistos de medios» (Plutarco, *Vit. Grac.*, 9). En época imperial, cuando la plebe perdió su poder directo de voto, se convirtió en asunto de importancia para las clases gobernantes en las manifestaciones políticas saber dónde podían conseguir apoyo. Evidentemente, por tanto, en las condiciones de los pobres existía de forma inherente un potencial para clasificarlos social y económicamente de modo no muy distinto al sistema de clasificación de los grupos más ricos. Pero antes de profundizar en este aspecto hemos de echar un vistazo a las condiciones de vida reales en Roma y a cómo se distinguían los pobres.

Es la pobreza urbana y las condiciones de vida urbana la que atrae siempre la atención de los escritores y el temor de los ricos. El tamaño de la población de una ciudad puede crecer dramáticamente en períodos de expansión económica y catastróficamente durante los períodos de hambre en el campo. Se calcula que antes del siglo XVIII las malas cosechas tenían lugar en las ciudades europeas cada cuatro o cinco

años. Una ciudad como Bérgamo podía triplicar su población indigente casi de la noche a la mañana. En los cien años entre el siglo XVI y el XVII muchas ciudades europeas como Londres, Marsella, Lyon y Roma aumentaron permanentemente su población entre dos y cinco veces. Fueron estos acontecimientos estructurales y coyunturales los que rompieron las relaciones rurales de dependencia del campesino con su señor feudal y desembocaron en la preocupación obsesiva de los Estados de los siglos XVI-XVII por el control de los inmigrantes pobres mediante el recurso a crueles leyes sobre pobreza y una asistencia institucional selectiva.

Causas y efectos similares afectaron con seguridad a la antigua Roma, que también, y para ser una ciudad antigua, alcanzó un tamaño y crecimiento extraordinarios a fines de la República y durante la era de Augusto. Se estima que la ciudad duplicó más o menos su población entre el 130 y el 30 a. C., desde unos 400 000 a 800 000 habitantes, y que continuó creciendo hasta alcanzar más de un millón en el Alto Imperio. Los pobres rurales, de quienes se dijo que acudieron en masa a Roma en busca de una vida mejor, habían sido desposeídos no solo por malas cosechas y deudas, sino también por el influjo del trabajo realizado por esclavos —en el número asombroso de tres millones más o menos— adquiridos por los opulentos ricos para reemplazar los servicios de los pobres y explotar sus tierras. Pero debemos tener cuidado de no exagerar el número de estos campesinos expropiados que permanentemente llegaban a Roma. El perfil de la población romana, con la elevada proporción de libertos comentada más arriba, contradice dicha impresión. Sabemos también que muchos granjeros pobres se convirtieron en jornaleros o arrendatarios, temas estos comunes en la jurisprudencia del siglo I a. C. Muchos emigrantes rurales

alternaban entre campo y ciudad según donde pudieran encontrar trabajo, según sabemos en época de la ley agraria del 133, cuando los partidarios urbanos de Tiberio Graco estaban en el campo recogiendo la cosecha. La Ley Terencia Casia del 73 a. C., que establecía una lista de reparto gratuitos de grano para (probablemente) solo los ciudadanos nacidos libres, reconocía solo 40 000 receptores (entre 120 000 y 160 000 si añadimos sus mujeres e hijos). Esto suponía solo entre el 15 y el 20 por 100 de la población, gran parte de la cual no estaría formada por inmigrantes del campo. Por tanto, el mayor crecimiento de la población urbana se debió a esclavos, ex esclavos y metecos que se vieron atraídos a Roma por sus posibilidades de servicios y de comercio. Fueron los esclavos y los extranjeros quienes sufrieron primero cuando hubo escasez de alimentos, bien porque fueron expulsados, bien porque se redujeron sus raciones (por ejemplo, Tito Livio, 4, 12; Dion Casio, 55, 27).

No es difícil imaginar las condiciones de superpoblación y suciedad causadas por este rápido crecimiento a través de la analogía con lo que ocurrió en períodos más recientes en ciudades como Londres y París. Se ha escrito mucho sobre las habitaciones alquila das, casi cuchitriles (*cenacula*), de Roma, y los mal construidos bloques de apartamentos (*insulae*) en los que se hallaban; o sobre las callejuelas estrechas por las pequeñas tiendas de artesanos (Marcial, 7, 61), repugnantes por el barro, inmundicias y excrementos humanos; sobre el omnipresente temor a los incendios causados particularmente por las balconadas de madera (*maeniana*) de los pisos superiores, desde las que se podía dar la mano al vecino del otro lado de la calle (Marcial, 1, 86); y sobre las *tabernae* humeantes, donde las reyertas y la prostitución eran sucesos frecuentes. Ningún lector del *Satiricón* de Petronio olvidará los lechos de la taberna, negros de cucarachas, a la puerta de

la cual incluso los espectadores casuales se unían a la pelea con palmatorias, asadores y ganchos de carnicero (95). No hay que maravillarse de que el crimen fuera floreciente y de que incluso los soldados tuvieran miedo de adentrarse en el dédalo de callejas (*Hdn*., 7, 12, 5), cuya longitud sumada calculó Plinio el Viejo en 90 kilómetros (*Nat. Hist*., 3, 66). «Vivimos en una ciudad», dice Juvenal, «apuntalada con vigas y tirantes de baratillo… el edificio está permanentemente en equilibrio como un castillo de naipes… incendios y pánicos nocturnos son sucesos corrientes» (3, 190). Durante la República tardía y Alto Imperio hay datos sobre cinco incendios en veinte años y sobre nueve desbordamientos del Tíber en cuarenta años.

Lo sorprendente acerca de las condiciones de vida en Roma es, sin embargo, qué elevada proporción de las incomodidades de la calle —el ruido, el hedor y la suciedad— era compartida por los moderadamente ricos o incluso por algunos de los muy opulentos. Séneca nos cuenta que, con toda su riqueza, tenía un apartamento sobre unos baños públicos, donde, al igual que los pobres, estaba sujeto a toda la locura de ruidos producidos abajo por bañistas y vendedores, eso sin mencionar el traquetreo de los carros, los músicos y los afiladores de la calle y los ruidos del carpintero que vivía sobre él en la misma *insula* (GP, 56). Sabemos más sobre la disposición de una *insula* por Ostia que por Roma, donde solo permanece un buen ejemplo en la ladera del Campidoglio, ahora parcialmente debajo de las escaleras que llevan a Santa María in Arocoeli. La *insula capitolina* (o Casa di vía Giuliano Romano) contiene un *piano nobile* en el segundo piso sobre las tiendas y *tabernae*, en el que los pisos o *domus* de varias habitaciones eran bastante espaciosos, albergando unas 12 personas. Esto contrasta marcadamente con los pequeños *cenaculae* o celdas de los tres pisos

superiores que albergaban hasta 48 personas por piso, y que se hacen progresivamente menores según se asciende. Hay una relación de aproximadamente 1:20 entre el espacio ocupado por el rico propietario de una *domus* y el más pobre en su «celda». Pero además los inquilinos pobres a menudo debían compartir sus cubículos de diez metros cuadrados con tres o más personas para poder pagar los altos alquileres exigidos en Roma por una habitación pequeña, rentas equivalentes hasta tres y cuatro veces el salario de un trabajador modesto. Por tanto, comenzamos a apreciar la gradación de niveles de pobreza incluso entre los pobres cuando leemos sobre la convivencia de 16 personas en una habitación (*Val. Máx.*, 4, 4, 8). La diferencia entre un senador y un carpintero se encuentra más en la «estratificación vertical» de sus casas que en la existencia de barrios o suburbios aislados, como en las ciudades modernas. De acuerdo con los *Regionaries*, que son boletines de la ciudad fechados en el siglo IV d. C., existían en Roma 1790 *domus* frente a 46 000 *insulae*. Aunque las cifras probablemente no son fiables, puesto que arrojarían una proporción en exceso baja de habitantes para cada *insula*, en cambio debe ser cierto que las *domus* ocupaban aproximadamente un tercio del espacio residencial disponible en Roma.

Por supuesto, había muchos senadores que vivían en lo que también se denominan *domus*, que en realidad eran palacios o villas rurales en medio de enormes jardines. Su número y esplendor crecieron rápidamente durante el Imperio (Plinio, *Nat. Hist.*, 36, 109). También existían algunas zonas de Roma topográficamente bajas, consideradas insalubres y, por tanto, evitadas por los más ricos, barrios como la Subura, el Argiletum, el Velabrum y el Transtiberim (Trastevere). Con todo, es importante recordar que muchos de los verdaderamente pobres no podían ni siquiera permitirse vivir

en lo alto de una *insula* o en una *taberna* —casa de huéspedes barata. Sobrevivían, como sabemos por autores como Marcial, buscando cobijo bajo los puentes, en los pórticos o bajo las escaleras y en los sótanos de las *insulae*; incluso en los mausoleos de las afueras de la ciudad, que también servían como prostíbulos y retretes (Ulp., *Dig*., 47, 12, 3, 11). Cuando Tácito describía —o imaginaba— a los *Fenni* de *Ultima Germania*, dice que vivían en *foeda paupertas* —la peor pobreza que podía describir. No tenían armas, ni caballos o casas; dormían sobre el suelo, comían hierbas y vestían con pieles. No puede, sin embargo, evitar añadir: «Se consideran afortunados por no gemir trabajando los campos, afanarse construyendo casas o someter su suerte o la de otras gentes a temores y esperanzas» (*Germ*., 46).

Pero no había nada romántico entre los realmente miserables que vivían en esas condiciones bajo la misma nariz de Tácito. Si tenían suerte, podían construirse *tuguria*, chamizos que formaban una suerte de «Bidonville» o ciudad de chabolas, quizá en las afueras de la ciudad, a veces sobre talleres o adosadas a edificios públicos. Las autoridades las consideraban un riesgo de incendio y podían demolerlas (*Cody. Thead*., 16, 39), pero se las dejaba estar si no obstruían el paso e incluso se les hacía pagar rentas (Ulp., *Dig*., 43, 8, 2, 17). Los mendigos del *Clivus Aricinus* junto a la Via Apia eran famosos por congregarse en el punto en que los carruajes de los ricos debían disminuir su velocidad cerca de Arida, causando temor con sus agresivas peticiones. Dentro de la ciudad eran probablemente similares a los que Gregorio de Nyssa describió en la Constantinopla del siglo IV: «La mano extendida para mendigar se ve en todas partes. El aire libre es su alojamiento, sus moradas son los pórticos, las esquinas y las partes menos frecuentadas del mercado» (*PG*, 46, 457). Agustín criticaba a los ricos que despreciaban al pobre

yacente en su umbral (*Serm*., 345, 1). De este modo vemos reflejado en los alojamientos de Roma la gama de riqueza y pobreza que hizo posible a los poderosos dividirlos y gobernarlos. Los mismos extremos pueden hallarse en otros aspectos de las condiciones de vida; en salud, dieta, vestimenta, vida familiar y formas de muerte.

La sanidad e higiene en una ciudad vasta y sin planificar eran, como podría suponerse, rudimentarias y toscas, pese al mito de que el aprovisionamiento de agua mantenía a la población saludable. Los baños que usaban tanto pobres como ricos deben haber transmitido enfermedades terribles, sin tener en cuenta estatus o riqueza personal. Por supuesto que esto no se percibía así en aquel momento. Los ricos podían a veces tener sus propios baños privados y filtrar el agua (Séneca, *Ep*., 86, 11). Los menos pobres podían segregarse de los más pobres, llenos de enfermedades, y de las prostitutas, utilizando horarios de baño distintos (Marcial, 3, 93); y una entrada barata debe haber impedido el paso a los más míseros. Los ricos podían tomar agua privadamente de los acueductos, mientras que el habitante pobre de la *insula* había de traerse su agua desde los *lacus* al aire libre, las fuentes públicas que podían contaminarse con facilidad. Una *domus* rica podía tener sus propias letrinas, mientras que los pobres habían de pagar por el uso de las públicas, aunque también podían utilizar los orinales y bacinas colocados en las esquinas por los bataneros y que estaban disponibles para todos. Los muy pobres sin duda excretaban donde podían, dado que gran parte de las heces de todos acababan en la calle y que los orinales a veces se rompían (Marcial, 6, 93). No hay evidencia de que ninguna casa, incluso de los ricos, estuviera enlazada con las principales alcantarillas o *cloacae*. Por tanto, los ricos eran de muchas maneras tan susceptibles de infección como los pobres. Pero cuando las epidemias o

pandemias azotaban, y lo hacían con frecuencia, los ricos tenían dos ventajas principales: en primer lugar, tenían una mejor alimentación, y por tanto, mayor resistencia a las enfermedades asociadas con la desnutrición; en segundo lugar, podían huir de la enfermedad marchando a sus villas rurales. Mientras en el año 189 d. C. morían diariamente en Roma 2000 personas —se creía que inyectadas por criminales con agujas envenenadas (¿malaria?)—, el emperador y su corte residían fuera de la ciudad en la Villa Quintiliana (Herodiano, 1, 12, 2; cfr. Dion Casio, 72, 14, 4).

En un análisis final, sin embargo, y como muestra el último ejemplo, los ricos no disfrutaban de una enorme ventaja sobre los pobres en lo referente al cuidado de la salud, porque se sabía poco sobre enfermedades infecciosas o nutrición. El hambre como causa única de muerte se documenta rara vez en los escritores romanos, a pesar de las numerosas crisis alimentarias. Esto es probablemente un reflejo de la falta de interés por los míseros más que un signo de buena nutrición general. Una de las excepciones se documenta durante las guerras civiles del 40 a. C., cuando Sexto Pompeyo cortó el suministro de grano a Roma y causó «muchas muertes» (Dion Casio, 48, 18, 1). No se ofrecen detalles, pero podemos suponer que esto significa muerte entre los más pobres. Livio nos da un indicio de la desesperación de los pobres cuando señala que en 440 a. C. muchos de la plebe se suicidaron ahogándose antes que seguir soportando el hambre (Tito Livio, 4, 12, 11). También se nos informa de que, en un momento anterior de ese mismo siglo, los pobres, «cuando estaban cortos de dinero, sobrevivían alimentándose de hierba y raíces» (*Dion., Hal.*, 7, 8, 3). Aunque siempre sospechamos de la autenticidad de las fuentes romanas antiguas, estos detalles eran considerados al menos plausibles en la propia experiencia del autor. El hambre puede no haber

sido a menudo la causa directa de muerte, salvo entre los invisibles miserables, pero como sabía Galeno, el médico de Pérgamo, tenía un efecto debilitador sobre la capacidad de resistencia a la enfermedad. Es claro que en este sentido los ricos estaban en gran ventaja por sus tierras, que producían alimentos localmente, y por su riqueza, que les permitía acaparar el mercado o pagar precios elevados. También fue en la manipulación del suministro de grano donde las clases altas y (y más adelante el emperador) tuvieron a lo largo de la historia de Roma su arma más poderosa de control político.

De nuevo, sin embargo, y como ocurría con el saneamiento, las ventajas disfrutadas por los ricos sobre los pobres pueden no haber sido necesariamente tan grandes como ellos mismos pueden haber creído. Los ricos, que podían permitirse beber vino, eran menos propensos a infecciones debidas al agua que los pobres que bebían más agua. Una de las consecuencias de la distribución por el Estado, de grano barato en la República tardía e Imperio fue incrementar en gran medida la compra de vino por la plebe pobre. Pero el vino, que se bebía tibio, o hervido hasta llegar a un mosto (*defrutum*) concentrado, se calentaba y endulzaba en calderos forrados de plomo (Plinio, *Nat. Hist*., 14, 136), y se bebía en copas de peltre, con efectos potenciales desastrosos a largo plazo para la salud. Los ricos podían también permitirse más grasas, carne roja y pan blanco que los pobres, cuya dieta básica era a base de pan basto (*panis sordidus*) y aceite de oliva. Los pobres ingerían, por tanto, pocas proteínas, pero su tasa de colesterol era más baja. Un estudio reciente en la Villa del Dordiani junto a la Via Praenestina, cerca de Roma, donde se halla el mausoleo de un rico junto a las sepulturas de una basílica cristiana del siglo IV d. C., muestra una tasa más elevada de zinc y plomo en los huesos de los ricos. No debemos exagerar, sin embargo,

porque los cuerpos hallados en Herculano muestran que sus habitantes eran más altos que los napolitanos modernos, y que su nivel general de salud derivado de dieta y ejercicio era bastante bueno, aunque el de los pobres era obviamente menor. Los altos alquileres en Roma reducían su capacidad de compra de comida y provocaban malnutrición crónica. Por tanto, la distribución de grano por el Estado, gratis o a bajo precio, mejoraba la salud de la plebe «buena», pero no hizo rada por aquellos que estaban ya bajo los umbrales de subsistencia, que no entraban dentro del grupo de los beneficiarios.

Como vio Tácito, la pobreza se definía no solo por el consumo, sino también por la vestimenta. Ir vestido con harapos era, según Amiano, la norma fuera de Aquitania (15, 12, 2). Los restos de vestidos que han sobrevivido están frecuentemente llenos de remiendos, lo que no resulta sorprendente si la concesión de una túnica y un manto por año —como propone Catón para un esclavo— era también normal para un asalariado modesto. Y sin embargo, pese al hecho de que los ricos se burlaban de las ropas baratas de los pobres (*Juv*., 3, 14, 7 ss), a los míseros les parecieron «bellas» en los disturbios del 40 a. C.

En estas condiciones, la muerte era un espectáculo cotidiano, y con él llegaba un endurecimiento de la sensibilidad. Los cadáveres eran arrojados a la calle, los enfermos eran depositados al aire libre para morir, se abandonaba a los niños sobre montones de estiércol. Los perros y las aves buscaban entre los cadáveres para alimentarse de carroña, y arrancaban sus miembros. Suetonio narra la historia de cómo en una ocasión un perro vagabundo llegó al comedor del futuro emperador Vespasiano llevando una mano humana (*Vit. Vesp*., 5,4); pero no la narra para impresionar, sino solo para contar el presagio.

Con todo, incluso en la muerte podemos notar cómo se clasificaba a los pobres. La vivida descripción por Lanciani del descubrimiento de la necrópolis republicana del Esquilino recoge una serie de pozos llenos indiscriminadamente con esqueletos de animales, excrementos, basura y huesos humanos (a menudo roídos por animales). En las cercanías se encontraron los famosos mojones delimitadores con la orden pretoriana: «Se prohíbe arrojar excrementos o cadáveres», en uno de los cuales alguien añadió en forma de grafito: «Llévate lejos tu mierda o la cagarás» (*CIL*., 6, 31614-5). En el mismo yacimiento al otro lado de la muralla serviana se halló una gran fosa común en la que se estima había unos 24 000 cadáveres —quizá víctimas de una epidemia. Estas eran las tumbas de los *miseri*, los miserables, de quienes Horacio nos cuenta que sus cuerpos eran recogidos de las calles por esclavos públicos cuando eran arrojados fuera de sus cubículos (*Sat*., 1, 8, 8-16).

Pero estos no fueron los únicos enterramientos que Lanciani halló en el Esquilino. Separados del desagradable hedor de las criptas de los míseros estaban los ordenados columbarios y urnas cinerarias de los menos pobres. Pertenecían al tipo de personas que se unían a las asociaciones o hermandades funerarias (*collegia*), sobre las que tenemos mucha información gracias a las inscripciones. Se trataba de personas que se agrupaban a veces por profesiones, como herreros o mercaderes en telas, etc., y otras por la adoración común a un dios. Construían sus propias cámaras funerarias y tomaban parte en diversas actividades, como banquetes fúnebres o procesiones en honor de sus hermanos de cofradía. En los jardines de la familia de los Estatilios, no lejos de la Porta Maggiore, el *columbarium* familiar contenía 427 inscripciones, de las que 370 pertenecían a esclavos y libertos de Estatilio Tauro, cónsul en

11 d. C., o de sus hijos. Docenas de este tipo de *columbaria* han sido descubiertos en Roma, aunque la mayoría han sido cubiertos de nuevo por la ciudad.

Resultan de interés varios aspectos referidos a estas asociaciones de trabajadores, que son de importancia para el tema de la diferenciación social. No eran para los muy pobres, porque se requería una cuota de entrada (que podía llegar a ser de 100 sestercios más un ánfora de vino) y una suscripción mensual de unos pocos ases. Por otro lado, a menudo incluían esclavos, mostrando de nuevo que la pobreza no se clasificaba por el estatus. Por último, recalquemos el modo en que los *collegia* eran controlados por los ricos: no solo se admitía en las lista de las asociaciones a patronos opulentos, capaces de ejercer su influencia mediante donaciones (una asociación de Lanuvio recibió una dotación de 15 000 sestercios), sino que estas hermandades estaban estrechamente reguladas por la ley, al menos en teoría, aunque no siempre en la práctica. Cualquier romano educado podía recordar, a través de su lectura de Cicerón, lo peligrosamente cerca que Roma estuvo de una revolución proletaria en la última década de la República, cuando Publio Clodio organizó en *collegia* las bandas callejeras, incluyendo a esclavos y libertos que tenían escaso o nulo derecho de voto, pero que podían empuñar armas, a quienes dio solidaridad utilizando sus organizaciones para distribuir grano gratuito. Estos eran los pobres a quienes Cicerón llamó «hombres alquilados, bribones y miserables» (*de domo* 89), «una chusma ruin y hambrienta», «la escoria inmunda de la ciudad» (*ad Att*. 1, 16, 11).

A través del terror de las clases propietarias podemos vislumbrar el poder colectivo de los pobres, antes de que volvieran a sumirse en un olvido controlado. Los emperadores se aseguraron de tomar directamente a su cargo

la distribución de grano, y trataron de regular la asociación a los *collegia* (Dig47, 22, 1). Cuando se negaba a reconocer una asociación de bomberos en Bitinia, Trajano decía: «Son sociedades como estas las que han sido responsables de disturbios públicos» (Plinio, *Ep*., 10, 34). A pesar de esta vigilancia, continuaron produciéndose estallidos de violencia en los que los *collegia* estaban implicados, como ocurrió en el circo de Pompeya en el 64 d. C.

En la muerte pues, como en la vida, había pobres buenos y malos. No debe extrañarnos que las condiciones en Roma condujeran a una esperanza de vida en general baja, en torno a los veinticinco años al nacimiento y sobre los treinta y cinco para quienes sobrevivieran a la infancia.

Las mujeres deben haber tenido un promedio inferior al de los hombres, puesto que muchas morían al dar a luz. No debemos, sin embargo, exagerar los peligros de la ciudad y fascinarnos con el campo, puesto que estas cifras no difieren significativamente de las del pueblo altomedieval de Frénouville, en Francia. Lo que parece claro según las conclusiones anteriores sobre esclavos y libertos es que la población de Roma no se autorreproducía, y tenía que ser constantemente renovada desde el exterior. En otras palabras, la mayoría de pobres no podía permitirse mantener los cinco o seis hijos necesarios para llegar a un equilibrio. Aunque no tenemos datos reales sobre ingresos anuales en Roma, en el París medieval o en el Milán del siglo XVII incluso los artesanos especializados trabajaban solo unos doscientos cincuenta días al año, e incluso menos cuando el tiempo era malo o se interponían festivales religiosos. En Roma el calendario del Alto Imperio señalaba como festivos ciento cincuenta y nueve días, y esta cifra creció en siglos posteriores.

El trabajador se mantenía en una «economía de lo provisional», con muy escasos activos de capital. En Lyon, inventarios autentificados del siglo XVIII muestran que las posesiones familiares, como utensilios o mobiliario, suponían en torno a los ingresos de seis semanas incluso para artesanos especializados, y a menudo estaban en garantía sobre el alquiler. Dada esta precaria existencia, sabemos ahora que Malthus estaba por completo equivocado al creer que la pobreza engendra hijos —un estereotipo frecuente en la percepción que los ricos tienen de los pobres.

Los métodos por los que los pobres limitaban los nacimientos y el tamaño de la familia son bastante bien conocidos. Aparte de la prostitución y la contracepción, muchos hijos eran abandonados al nacer sobre montones de estiércol (*stercus*), de donde a veces podían ser rescatados y criados como esclavos con nombres como Stercorius, Stercorosus, etc. La certeza de que algunos de sus hijos perdidos se habían convertido en esclavos fue quizá una de las razones por las que pobres y esclavos vivían juntos en simpatía. Otro sistema era el matrimonio tardío de los hombres, no de las mujeres, que es ampliamente adoptado en sociedades pobres. El efecto es crear una amplia brecha generacional entre los hombres y muchas viudas con niños pequeños. El historiador de la Iglesia Eusebio nos recuerda que a mediados del siglo III la pequeña Iglesia Cristiana de Roma mantenía ya a 1500 viudas y personas en la miseria (*HE*, 6, 43, 11). El examen de los esqueletos de las mujeres mayores de cuarenta años de Herculano sugiere que habían tenido muy pocos hijos, pero la precisión de dicha información basada en la evidencia de los huesos es muy discutida.

Este examen de la forma de vida y de muerte de los pobres muestra de nuevo que la pobreza no era una condición

homogénea, sino que incorporaba una gama completa de niveles de riqueza. El interés mayor para nosotros es la aguda miseria de los más pobres, lo que nos hace olvidar la escasez relativa de la mayoría. Para los romanos era justo al revés; a Séneca no le agradaban las negativas palabras del filósofo griego Antípater, quien decía de la pobreza que «no se define por la propiedad, sino por su ausencia… no significa posesión de un poco, sino carencia de mucho» (*Ep*., 87, 39-40). La diferencia entre el nivel de vida en un vasto palacio del Aventino y una choza de la Subura adosada a un edificio, agobiante y caliente, era abismal, y los romanos ricos no querían pensar en ella. Lo que hacia esta brecha tolerable para ellos, además de políticamente manejable, era la plebe «buena» intermedia. Por qué y cómo esta última aceptaba su relativa escasez es algo que debemos considerar ahora.

Las discusiones científicas modernas sobre la pobreza se dividen entre el extremo de aquellos que consideran a los pobres de clase baja como incurables y patológicamente autogeneradores, con una subcultura definida —un punto de vista popularizado en los años sesenta por el libro de Oscar Lewis *Los hijos de Sánchez*—, y el de quienes favorecen una visión marxista, estructural-funcionalista de la pobreza como una parte integral de la sociedad, necesaria para —y por tanto mantenida por— los ricos. En otras palabras, el desarrollo de trabajo libre, que tuvo sus orígenes históricos en el declive del feudalismo y las sociedades de patrocinio de la Europa preindustrial, era para Marx «pauperismo latente», separado estructuralmente pero compartiendo los valores del conjunto del sistema.

Entre estos dos extremos hay una posición de compromiso que mantiene que, aunque los pobres suscriben las normas y valores del conjunto del sistema y son controlados por ellos, sin embargo desarrollan modelos subculturales distintos, una

«economía moral» que es una suerte de código no escrito, diferente de las leyes generales, pero no por ello menos sensible a la justicia natural cuando se entra en temas como el precio del pan, el hurto y el derecho a la manifestación. Esta visión intermedia —que la pobreza no es ni cultural ni por completo estructural— es compatible con el concepto de Weber de «honor de estatus» y «estilo de vida» que se concentra en símbolos y rituales. Las restricciones sobre el trato social basadas en el estatus desarrollan un «estigma» de pobreza y enfatizan el pobre «deshonroso», que a menudo es conceptualizado étnicamente (judíos, orientales, etc.). Pero lo que es importante desde el punto de vista histórico es que los símbolos de estatus se refuerzan cuando la movilidad social aumenta y la pobreza se combina con esperanzas. Los socialmente móviles compartirán entonces los valores de los ricos —en realidad fracturando la apariencia de una sola cultura de pobreza y de hecho reforzando los controles sociales de lo poderosos.

Lo atractivo de esta teoría es lo bien que encaja con la evidencia estructural y coyuntural de la historia de Roma. Es bien conocido cómo los primeros emperadores reforzaron las cualificaciones de los órdenes senatorial y ecuestre mediante regulaciones y símbolos de estatus en el mismo momento en que la usurpación de estatus se estaba haciendo más descarada. El humor malévolo del *Satiricón* de Petronio se escribió a costa de un liberto rico, Trimalchio, que trataba de comportarse como un terrateniente de clase alta. Pero las expectativas de Trimalchio no eran vanas por completo; un debate senatorial en el 56 d. C. reconoció con franqueza que «muchos caballeros y algunos senadores proceden de esta fuente» (Tác., *Ann.*, 37-27). Las desventajas de los pobres ante la ley fueron dotadas de expresión formal en el siglo II d. C. con las categorías de estatus de *honestiores* para los ricos y

humiliores para los pobres, con diferentes tipos de penas para cada uno.

El problema de las clases pudientes radicaba en el acelerado crecimiento de Roma durante el último siglo de la República, cuando los terratenientes perdieron su control directo de patrocinio sobre sus trabajadores rurales según estos emigraban a la ciudad. La nueva plebe urbana podía ser manipulada y cortejada por cualquier político ambicioso. La expansión imperial y la gran opulencia levantó las esperanzas de los romanos de a pie y atrajo con ella una avalancha de extranjeros que venían a unirse a la por su parte creciente población de esclavos y libertos urbanos. Fue en estas condiciones que Juvenal acuñó el estereotipo de la plebe urbana como Orontes fluyendo en el Tíber, pero incluso él reconoció que era el estigma del estatus social lo que importaba más: «Nada hay en la infeliz miseria más duro de soportar que el hacer a los hombres blanco del ridículo» (*Sat*., 3, 153-4). En el Alto Imperio Roma llegó a obsesionarse con los símbolos de estatus, títulos inventados por los ricos para poner en su lugar a los órdenes inferiores. Podía haber sido Juvenal, pero es un sociólogo reciente quien ha dicho: «Las barreras sociales y las inhibiciones de una sociedad desigual distorsionan las personalidades de aquellos con ingresos elevados no menos que las de quienes son pobres. Diferencias triviales de pronunciación, lenguaje, vestimenta, etc,, adquieren una importancia absurda y engendran desprecio hacia aquellos carentes de gracias sociales». «Rara es la casa», escribe un escritor romano anónimo, «que no desprecia a un amigo de clase inferior, o que no pisotea desdeñosamente a un cliente humilde». (*Laus Pisonis*., 113 ss).

Esta referencia a la clientela es una indicación de cómo los ricos se ajustaron a las nuevas condiciones de la metrópoli romana. Durante los desórdenes sociales y políticos del

último siglo de la República, la colonización era una solución posible. Cicerón describe un caso en su estilo populista: «El tribuno dijo que la plebe urbana gozaba de un poder excesivo en el Estado, y que debería ser "drenada" —esta es la palabra que utilizó, como si estuviera hablando de aguas de desecho y no de una clase de verdaderos ciudadanos» (*Leg. Agr*., 2, 70). Julio César y Augusto hicieron uso liberal de este medio para llevar orden a la ciudad. En Cartago y otras colonias norteafricanas muchas de las inscripciones antiguas de colonos resultan ser de libertos. Pero las colonias necesitaban sobre todo granjeros curtidos; los campesinos que servían en el ejército y lo solicitaban eran preferibles a los artesanos y ex esclavos.

Un arma mucho más potente era el patrocinio, los lazos recíprocos de dependencia que fueron aflojados por los cambios agrícolas de la República tardía. Pero los ricos y poderosos disponían de otros medios aparte de los lazos rurales para forzar la dependencia social. El patrón romano podía todavía demandar servicios y, aunque había muchas quejas de que los derechos de los patrones eran descuidados (como en el año 56 d. C., Tácito, A, 13, 26), los casos de falta flagrante de respeto eran todavía considerados socialmente escandalosos y se reducían probablemente a los libertos más ricos. Podemos, por tanto, suponer que los patrones demandaban con regularidad servicios formales (*operae*) como parte del acuerdo de manumisión (Modestinus, *Dig*., 38, 1, 31), aparte de la regla no escrita de que un liberto debía lealtad a su antiguo amo.

Pero el patrocinio iba mucho más allá que esto, y los poemas de Marcial y Juvenal están llenos de descripciones sobre las riendas informales mediante las cuales un patrón podía forzar a su cliente a obedecer. Los patronos no distribuían regalos y comida por caridad; es evidente —

aunque no pueda ser probado— que muchos, si no la totalidad, de los clientes que se amontonaban a las puertas de los ricos eran los pobres «respetables». El hecho de que muchos realizaran su *salutatio* matutina antes del alba sugiere que se trataba de artesanos que tenían por delante un día de trabajo. Muchos ricos alquilaban partes de sus *domus* como *tabernae* (Suetonio, *Nero*, 37); incluso prostitutas y gladiadores vivían en «celdas» que formaban parte física de la casa del poderoso y que se abrían directamente a la calle. Familiares, personas dependientes, libertos, clientes y esclavos podían ocupar los *cenacula* sin alquiler (Ulp., *Dig*., 9, 3, 5, 1). Puesto que la ley favorecía a los propietarios de *insulae* frente a los inquilinos, este hecho aseguraba por sí mismo que los pobres siguieran doblegándose al propietario. Como vimos antes, el patrocinio ejercido sobre los *collegia* proporcionaba oportunidades a los poderosos para el evergetismo, el control social y, ocasionalmente, para la agitación política.

Inevitablemente, tales contactos eran empleados por los ricos y poderosos y por el emperador con propósitos políticos. En 193, cuando Didio Juliano trató de llegar a convertirse en emperador, se nos dice que fue apoyado «por una gran multitud de *clientes*» (*Hdn*., 2, 6, 10). En la misma ocasión, Herodiano nos habla de pobres que corrían por las calles para informar a sus ricos y nobles protectores del asesinato del emperador Commodo y de los peligros de que habían escapado (*Hdn*., 2, 2, 3-5). Entre los años 180 y 238 d. C. se puede identificar una treintena de acontecimientos en los que intervino la agitación popular. Muchos de ellos, como la espectacular caída del favorito del emperador, Oleandro, comenzaron como disturbios alimenticios. A pesar de la sarcástica denigración de la plebe romana por parte de Juvenal, cuando afirmó que no se interesaba sino en *panem et circenses*, parece claro que tras los

disturbios causados por la distribución de grano subyacen causas complejas. Al igual que en el siglo XVIII, los disturbios alimenticios en Gran Bretaña durante un período de crecimiento urbano acelerado fueron acciones populares, consideradas como protestas legítimas que podían convertirse en estampidas en contra de oponentes impopulares. En el 353 d. C., el joven César Galo utilizó las revueltas alimenticias de Antioquía para librarse del gobernador de Siria, a quien entregó al populacho para ser linchado (Amiano Marc., 14, 7, 5 ss); pero la historia se narra como parte del forcejeo por el poder entre los sucesores de Constantino.

El problema radica en determinar hasta qué punto estas agitaciones populares eran, como creen algunos historiadores, manifestaciones «prepolíticas» de una lucha de clases por parte de «rebeldes primitivos», o simplemente evidencia del éxito con que los ricos controlaban a los pobres. Ciertamente que en los numerosos disturbios por el grano a lo largo de la historia de Roma, o en la protesta contra los impuestos durante el reinado de Calígula (Josefo, *AJ*, 19, 24-26), o en la exigencia para que finalizara la guerra civil en el 49 d. C. (Dion Casio, 75, 4, 2-5), tenemos una evidencia potencial de acción directa de la masa, considerada como parte legítima de su «economía moral», análoga a la «taxation populaire» de Francia en el siglo XVIII. Pero también en el siglo XVIII se produjo en Gran Bretaña un uso extenso de chusmas alquiladas en los disturbios llamados «Iglesia y rey», que fueron organizados por las autoridades contra los disidentes radicales.

Estas ambigüedades son comunes en Roma. Por ejemplo, ¿quién puede creer que la «voz popular» (*vulgi sermones*) que lloraba a Germánico en 19 d. C. porque había prometido «restaurar las libertades del pueblo romano con derechos iguales para todos» (Tácito, A, 2, 82), era la voz auténtica de

los pobres que jamás habían disfrutado de libertad? Herodiano sugiere explícitamente que la famosa revuelta del 235 contra el emperador Maximino había sido «inducida por los amigos y miembros de la casa de Gordiano» (7, 10, 5). Pero por otro lado, no debe olvidarse el resentimiento de la gente que en esta ocasión se revolvió contra los soldados pretorianos. Aunque estos disturbios terminaron con parte de la ciudad en llamas y con la pérdida de las propiedades de muchos ricos, el comentario de Herodiano sobre este incidente es: «los desastres que acaecen a aquellos aparentemente afortunados y ricos no preocupan a la gente sencilla (*ochloi*) y a veces incluso alegran a algunos individuos maliciosos y despreciables, porque envidian a los prósperos y poderosos» (7, 3, 5).

Por tanto, las naturales divisiones entre los pobres, junto con las rivalidades políticas entre las facciones de los patronos ricos, hacen virtualmente imposible distinguir las causas genuinamente populares de los disturbios estimulados desde fuera. Así, en el 69 d. C., tras la muerte de Nerón, Tácito distingue «la parte responsable de la gente común (*pars populi integra*), que se hallaba conectada con las grandes familiares, así como los clientes y libertos de personajes condenados y desterrados» del «populacho degradado (*plebs sórdida*), que frecuenta el circo y el teatro, los más despreciables de entre los esclavos y los que dilapidaron sus propiedades» (H, 1, 4). Pero no hay razón para creer que esta sea una definición precisa, dado que muchos de los sucesos en que hubo manipulación política comenzaron en el circo o en el teatro. Es cierto que Cicerón argumentaba que la *vox populi* auténtica se escuchaba en los juegos y combates gladiatorios (*pro Sest*., 106) y que las manifestaciones en el circo se consideraban como uno de los derechos naturales de la gente —«donde no se apiadaban ni del emperador ni de los

ciudadanos» (Tert., *De Spect*., 16)—; pero las «aclamaciones» populares podían ser orquestadas —y lo fueron a menudo— para propósitos políticos por las facciones aristocráticas. Presumiblemente, si tenían éxito, entonces eran consideradas «responsables», como en el 190, cuando los gritos contra Cleandro fueron dirigidos por una mujer y un grupo de niños contratados en las carreras de caballos (Dion Casio, 72, 13, 3), llevando a revueltas y a la caída del personaje detestado por la nobleza.

Esta ambigüedad subyace en el fondo de la percepción de los pobres por los ricos y en sus respuestas a la pobreza. En la mentalidad romana se hallaba inserta una visión romántica de las virtudes de la pobreza, especialmente de la pobreza rural, que estimulaba alabanzas regulares y rituales de los moralistas a héroes antiguos como Fabricio, Cincinato y Ennio (Cicerón, *Tusc*., 3,57). Estobeo, un lexicógrafo bizantino, recogió una lista de estas máximas moralizantes: «Nadie es más afortunado que un hombre pobre»; «El pobre siempre cree en los dioses»; «El hambre nunca da a luz el adulterio, ni la escasez de dinero la extravagancia». Para los ricos aburridos era una diversión, según Séneca, jugar a vivir como los pobres en pequeñas celdas, alimentándose de comidas simples y durmiendo sobre colchonetas (*Ep*., 18, 7). Pero también dice que estas extravagancias ocasionales no les daban idea de la forma en que miles de pobres y esclavos soportaban estas privaciones diariamente, e incluso el experimento del propio Séneca de vivir en el campo durante dos días como un pobre no nos impresiona demasiado cuando nos dice que llevó consigo muy pocos esclavos —¡solo un carromato!— y que su comida era tan simple que solo se tardaba una hora prepararla (*Ep*., 87). Los opulentos de todas las épocas han afectado, como María Antonieta, vivir como

campesinos mediante el expediente de escapar a sus confortables granjas privadas.

Los romanos ricos no eran diferentes; pero los méritos románticos de este mito rural modificaron en un aspecto importante los sentimientos de desagrado y temor que tenían ante las realidades de la suciedad y miseria de los indigentes que había ante sus puertas. Igual que en el periodo de explosión urbana de Europa entre lo siglos XVI y XVIII, los nobles romanos desarrollaron principios de asistencia selectiva e institucionalizada para separar a los pobres «merecedores» de los «indignos». El hombre rico «ayudará con su riqueza a hombres buenos, o a aquellos a los que sea capaces de convertir en hombres dignos», dice Séneca. «Pero a otros no les ayudaré, aunque estén necesitados, porque incluso si les diera, todavía estarían necesitados» (*De beat. vit.*, 23, 5-24, 1). Los pobres eran segregados cuidadosamente y la caridad (*benignitas*) se consideraba como un medio de mantener los lazos de patrocinio, con la intención de inculcar los valores tradicionales de sumisión respetuosa y diferente entre aquellos susceptibles de ser útiles. Debía dirigirse solo a los «pobres apropiados», dice Cicerón usando un lenguaje similar al que aplicaba a quienes aprobaba políticamente (*De off.*, 2, 54). El peligro radicaba en la corrupción del pobre y en el fomento de las chusmas ociosas y desordenadas que, según el testimonio de muchos escritores a lo largo de la historia de Roma, se formaron cuando se distribuía grano gratis o muy barato (App., *BC*, 2, 120). «Darle a un mendigo es hacerle un flaco servicio» (Plaut. *Trin.*, 339) era una máxima conveniente para los ricos cuyo interés estaba no en la pobreza general, que se miraba con indiferencia, sino en marginar la pobreza extrema como una forma de degeneración moral.

El evergetismo, la donación ostentosa de dinero y servicios a comunidades o grupos de individuos, no se dirigía a

beneficiar preferentemente a los pobres, sino a los menos ricos. Eso estaba claro para los patronos romanos que «son generosos en sus regalos no tanto por inclinación natural, sino por el reclamo del honor; simplemente, quieren parecer caritativos» (Cic., *De off*., 1, 44). Los pobres selectos, o incluso los relativamente ricos, eran ayudados en tanto que el estatus social del patrón se subrayaba. «La ostentación de sus buenas obras se considera el motivo y no la consecuencia», dice Plinio el Joven (*Ep*., 1, 8, 15), él mismo un notable benefactor en su ciudad de Como. Era raro, aunque no totalmente insólito en algunas ciudades griegas, que esclavos o inmigrantes extranjeros se beneficiaran de estos planes de ayuda. Era improbable que los muy pobres se molestaran siquiera en acudir a las distribuciones públicas de comida o dinero. Una de estas distribuciones en Sillyon (Pisidia) repartió dinero a todo el mundo, desde los ricos magistrados urbanos a los más modestos libertos o metecos, pero en proporciones regresivas, lo que nos choca hoy en día, con una razón de 50:1 a favor de los ricos (*ILRP*, 80, 1).

Dada esta mentalidad de *bono benefactio* (en palabras de Catón el Viejo), podemos hacer algunas observaciones sobre los planes alimenticios estatales que se Nápoles en la Italia de los siglos II d. C. para ayudar a los niños; y sobre las *frumentationes* estatales, un sistema desarrollado en el último siglo de la República para procurar grano barato o gratis a los ciudadanos. Ambos han sido muy estudiados y los comentarios que hagamos aquí se refieren tan solo al problema de los pobres. En primer lugar, no hay evidencia de que los más míseros pudieran beneficiarse de estos planes, salvo en ocasiones anormales. Según sabemos con certeza en lo que se refiere a las *frumentationes* estatales, y según podemos inferir plausiblemente sobre los *alimenta* de planes privados, incluso los muy ricos podían ser beneficiarios,

aunque una anécdota sobre el senador Lucio Pisón haciendo cola en 123 a. C. para recibir su parte implica que era socialmente degradante que los ricos recibieran patrocinio estatal (Cicerón, *Tusc*., 3, 48). El plan público de distribución de grano en Oxirrinco (Egipto) requería, sin embargo, a sus beneficiarios que probaran sus credenciales como miembros de la clase alta de ciudadanos por nacimiento o fortuna.

El alivio de la necesidad era, por tanto, solo incidental y no el objetivo de estos repartos. La idea, como muestra el proyecto de Trajano para alimentar a 5000 niños romanos libres de nacimiento, era enriquecer la fuente de soldados ciudadanos romanos, un gesto bueno pero vano de propaganda republicana, diseñado para, según se decía, reducir eventualmente el tamaño de las listas de beneficiarios (Plinio, *Pan*., 28, 4-5). Esto encaja con el deseo expresado por Augusto de acabar con las distribuciones de grano gratis porque incitaban la migración rural y la ociosidad (Suetonio, *Aug*., 42) —el punto de vista estereotipado de los ricos aristócratas. El y Julio César redujeron los receptores desde 350 000 a 150 000, aunque hasta 250 000 personas eran ayudadas a intervalos irregulares por muestras de la largueza del emperador. Como sabemos, las élites siempre prefieren que si se proporciona patrocinio, sean ellos los patrones. Pero en ningún caso se entregaba dinero o comida a todos los pobres. La espantosa existencia de los míseros, creados como consecuencia de la economía esclavista practicada por los terratenientes poderosos, y cuyos servicios eran también requeridos por los ricos en la ciudad, no fue nunca motivo de preocupación o interés. La única intención del emperador fue marginar los extremos «inmorales» de pobreza.

Lo que los pobres pensaban de los ricos es algo mucho más difícil de saber por nuestras fuentes. Pero en lo que se refiere a la *anonna* tenemos algunas indicaciones claras: Augusto no

abolió la lista de la *plebs frumentaria* porque sabía que la presión popular acabaría restaurándola. Y ningún emperador se atrevió a descuidar el suministro de grano y el control de los precios cuando se producían fluctuaciones. La revuelta pública del 51 d. C. contra Claudio, quien hubo de ser rescatado por su guardia en el Foro de manos de la turba cuando se rumoreó que había escasez de grano (Tácito, A, 12, 43; Suetonio, *Claud*., 18-2), no es sino uno de los muchos incidentes que muestran los «derechos morales» ejercidos por los pobres. Los emperadores, que pretendían ser los superpatronos de la plebe, estaban dispuestos, como ya hemos visto, a sacrificar a gobernadores o favoritos cuando se alegaba que los precios estaban siendo manipulados. En el 364 d. C. las masas incendiaron la casa de Simmaco en el Trastevere porque se rumoreaba que estaba rehusando vender su vino al precio aceptado (Amiano Marcelino 27, 3, 4). Los incendios de casas, como los cánticos insultantes y las manifestaciones ruidosas en el circo u otros sitios, eran considerados demostraciones rituales de la voluntad popular, precisamente como los *charivari* en la Europa tardomedieval, con un reconocimiento cuasi legal, y fueron utilizados a fines de la República por Publio Clodio con notable eficacia.

Tampoco era la comida el único tema de la moral popular. La justicia popular no entendía la ley con tanta rigidez como lo hacían los ricos. A pesar de las precauciones que estos últimos tomaban protegiendo sus casas con rejas de hierro, sólidas puertas y porteros que a veces eran encadenados en la entrada, se sabía bien que los esclavos no defenderían la propiedad de sus amos si corrían riesgo personal (Apul., *Met*., 4, 9). La manifestación en el teatro en favor de Androcles, el esclavo fugitivo, le salvó (Aulo Gelio, 5,14, 29). Y en el 61 d. C. se produjo un espectacular —aunque vano— disturbio en contra de la ejecución masiva de esclavos tras el

asesinato de su propietario, Pedanio Secundo. La protesta no se dirigía contra la ley, sino que pedía una mitigación de la pena porque Pedanio había sido un amo especialmente cruel (Tác., A, 14, 42-3). Quiénes eran los ciudadanos amotinados no lo sabemos, posiblemente libertos de la misma casa. Pero probablemente los muy pobres simpatizaban con los esclavos, puesto que ellos mismos a veces vendían como esclavos a sus hijos e incluso a sí mismos. «Los poderosos», decía Anaximenes, «no muestran piedad por los desdichados como lo hacen los pobres. El temor por ellos mismos ahoga su lástima por los infortunios de otros». Es significativo que la única inscripción conocida que conmemora a un hombre por ser un «amante de los pobres» es la de un extranjero griego (*ILLRP*). Cuando se producía un baño de sangre político, como en el 70 d. C., no es sorprendente que los pobres y los esclavos se revolvieran contra sus señores (Tác., *H*. 4, 1).

La solidaridad entre los pobres estaba institucionalizada, como se ha visto en los *collegia*, por organizaciones de carácter religioso y social. Títulos como «amigos entre los constructores» (*amici subaediani*) o «hermandad de los carpinteros» (*fabri fratres*) revelan sus estrechos lazos. Los que trabajaban en los *horrea Galbana*, los almacenes imperiales junto al Tíber, formaron un *sodalicium* (ILS, 3445). Las asociaciones profesionales adoraban dioses patronos, por ejemplo, los taberneros a Baco. Esto ocurría sobre todo entre los muchos extranjeros asentados en varios barrios de Roma, como los egipcios del Campo de Marte, que adoraban a Isis y Setapis. Sabemos de enormes guetos de judíos en distintas partes de la ciudad, el mayor localizado en el barrio del Trastevere, donde habitaban 30 000 o más judíos. Las oficinas (*stationes*) de mercaderes extranjeros mantenían a estos grupos en contacto con sus ciudades natales y favorecían la vida corporativa de los grupos étnicos. Con ello

se creó, hasta cierto punto, una cultura de los pobres separada.

No obstante, fueron precisamente los *collegia* y *sodalicia*, que comprendían quizá hasta un tercio de la población masculina de la ciudad, los que fueron regulados, formalmente por la ley e informalmente por sus expectativas sociales y sus lazos con patronos ricos. Se les dio con toda intención un lugar en ceremonias de Estado, como festivales y funerales (por ejemplo, en 193 d. C., Dion Casio, 75, 4, 5-6), y se les permitía elevar peticiones al emperador. De esta misma clase de personas, muchas de las cuales deben haber tenido en tanto que libertos obligaciones personales de servicio hacia sus patronos, formó el emperador Augusto los *Augustales*, que atendían simbólicamente el culto al *genius* imperial. El culto se integró con los antiguos de las encrucijadas (*compitales*) en los recientemente organizados *vici* (parroquias), y ser elegido *vicomagister* era un alto honor muy deseado. Estas eran las personas consideradas como la *pars populi integra*, «vinculadas» (como dice Tácito) a las casas de los ricos. En resumen, toda la evidencia muestra que, pese a una cierta subcultura moral de los pobres, los ricos impusieron con éxito su propio sistema de valores sobre el sector socialmente más ambicioso de la plebe, lo que fragmentó la solidaridad entre los pobres.

Aunque Augusto fue también el creador de la primera fuerza de policía en Roma, las cohortes urbanas y (hasta cierto punto) los bomberos, no podrían haber actuado con efectividad sin esta forma de control social. De hecho, como podemos ver en las revueltas del 235 d. C., los soldados (en este caso guardias pretorianos) tenían miedo de adentrarse en las callejas, donde eran vulnerables. En el Bajo Imperio las cohortes urbanas parecen haber desaparecido por completo, dejando la lucha contra el fuego en manos de los *collegia*, y la

ley y el orden en las del magistrado con sus *apparitores*. Pese a que conocemos algunas revueltas en el siglo IV d. C., incluyendo casos en que la casa del prefecto urbano fue incendiada, tienen un aire testimonial y son limitados en su alcance, algo parecido a los *charivari* de la República tardía. Obtenemos en los sucesos del 365 una clave sobre la forma en que operaba esta limitación de daños cuando se nos cuenta que el prefecto de la ciudad era odiado por la *plebs infima*, pero que fue protegido físicamente por sus «amigos y vecinos» (Amiano Marcelino, 27, 3, 8). Este es un buen ejemplo con el que terminar, porque demuestra claramente cómo los pobres respetables dieron su apoyo a un orden social del que se beneficiaban a través de actos de patrocinio estatales y privados. Los «miserables de la tierra», los realmente pobres, no recibían tal ayuda.

No hemos dicho nada sobre el Cristianismo; deliberadamente, porque durante el período principal de la historia romana fue solo una fuerza marginal en la ciudad de Roma, aunque la información sobre la extensión de las actividades caritativas de la Iglesia para con las viudas a mediados del siglo III d. C. provocan sorpresa y escepticismo. La Iglesia primitiva contrastaba explícitamente su caridad con el lenguaje normal del evergetismo romano. Era «compasión» (*eleemosyne*) y no «reputación» (*philodoxia*) lo que motivaba las limosnas; la Iglesia declaró que era su objetivo «predicar el evangelio a los miserables (*ptochoi*)» (Lucas, 4, 18) y no a los pobres en general. Viudas, huérfanos, emigrantes y enfermos, a quienes la Iglesia cuidaba, eran precisamente aquellos casi ignorados por el evergetismo romano; no eran los «pobres merecedores». Este tipo de caridad ejerció una poderosa atracción en las ciudades del Bajo Imperio, y es una explicación del éxito del Cristianismo, a medida que las comunidades cívicas se desintegraban. El emperador pagano

Juliano nos ofrece testimonio de la efectividad de la ayuda mutua proporcionada por las comunidades judías y cristianas cuando escribe al sumo sacerdote de Galatia: «Es una desgracia que ningún judío sea mendigo, y que los impíos alimenten a nuestra gente además de a los suyos, mientras que los nuestros claramente carecen de nuestra ayuda» (*Ep*., 49).

Esta «moral de los socialmente vulnerables», como ha sido llamada, era también un reflejo de la cultura de pobreza de la clase baja discutida en páginas anteriores. El movimiento monástico santificaba simbólicamente a quienes trabajaban con sus manos o a quienes mendigaban para vivir. En suma, durante un corto espacio de tiempo el Cristianismo consiguió lo que Gramsci hubiera llamado una visión del mundo «antihegemónica» que entroncaba las instituciones de la Iglesia y del Estado con la ideología popular. Pero con qué grado de éxito o efecto final sobre la situación de los miserables es otra historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Teorías y posturas referentes a la pobreza en la historia europea reciente y menos reciente son reseñadas en obras como: *The Making of the English Working Class*, Londres, 1968; P. Townsend, *Poverty in the U. K.: a Survey of Household Resources and Standards of Living*, Londres, 1979; C. I. Waxman, *The Stigma of Poverty: a Critique of Poverty Theories and Policies*, Nueva York, 1987; S. Woolf, *The Poor in Western Europe in the Eighteenth and Nineteenth Century*, Londres, 1986.

No existen estudios específicos sobre la pobreza en la Roma antigua; sin embargo, para una visión general de la vida social en Roma véase: el ensayo de P. Veyne en Ph. Aries y G. Duby, *Histoire de la vie privée*, vol. I, París, 1985 [ed. cast.: *Historia de la vida privada*, vol. I, Madrid, 1989]; R. MacMullen, *Roman Social Relations*, Yale, 1974; J. Cacopino, *La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'Imperio*, Bari, 1941; L. Friedländer, *Darstellung aus der Sittengeschichte Roms*, Leipzig, 1922.

Estudios sobre temas relacionados con la pobreza son: A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Londres, 1968; A. Scobie, «Slums, Sanitation and Mortality in the Roman World», en *Klio*, 68, 1986, pp. 399-443; K. Hopkins, *Death and Renewal*, Cambridge, 1983; P. Gamsey, Famine and Food Supply in the Greco-Roman World, Cambridge, 1988; B. W. Frier, *Landlords and Tenants in Imperial*

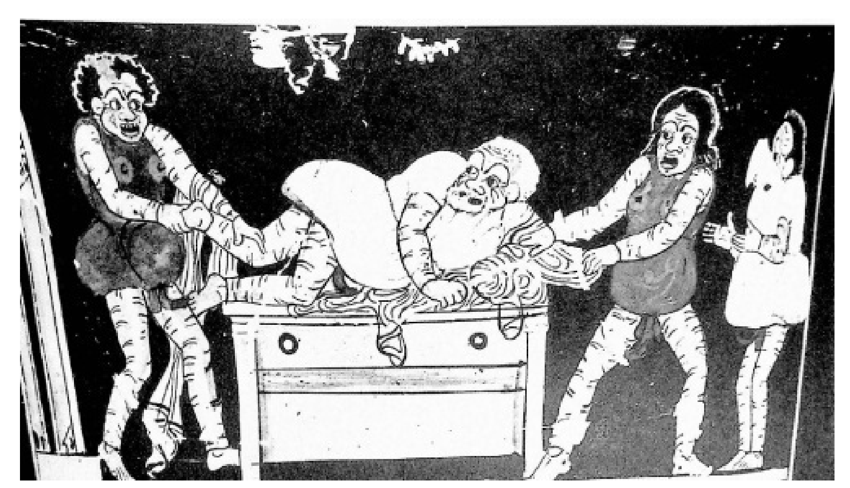
Rome, Princeton, 1980; F. Kolb, «Zur Statussymbolik in autiken Rom», en *Chiron*, 7, 1977, pp. 239-60.

Los aspectos políticos de la pobreza y del control de los pobres son estudiados por P. Brunt, «The Roman Mob», en M. I. Finley, *Studies in Ancient Society*, Londres, 1974, pp. 74-102 [ed. cast.: *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 1981]; C. R. Whittaker, «The Revolt of Papyrius Dionysius», en *Historia*, 13, 1964, pp. 348-69; M. Mazza, «Sul proletariato urbano in época imperiale», en *Siculorum Gymnasium*, 27, 1974, pp. 237-78; W. Nippel, «Die plebs urbana und die Rolle der Gewalt in der späten römischen Republik», en H. Mommsen-W. Schulze, *Von Elend der Handarbeit*, 1981, pp. 70-92.

Capítulo undécimo

EL BANDIDO

Brent D. Shaw



Dos ladrones intentan apartar al avaro Carino del arca donde guardaba su tesoro.

«Fui en tiempos el jefe de una banda poderosa que saqueó toda Macedonia. Soy nada menos que el célebre bandido Hemo el Tracio. Ante la simple mención de mi nombre provincias enteras temblaban. Soy el hijo de Teron, quien también fue bandido. Fui amamantado con sangre humana. Me eduqué entre los luchadores de la banda de mi padre. Soy heredero y rival de la bravura de mi padre». Así se vanagloria un bandido en horas bajas, recitando su *curriculum vitae* ante los miembros de una nueva banda a la que pretende unirse (Apuleyo, *Met*., 7, 5). En este se enfatizan las características esenciales del bandolero tal y como las percibía el novelista romano que compuso esta biografía imaginaria: una tradición hereditaria de los «fuera de la ley»; una «alteridad» bárbara, y la afirmación de la propia independencia personal. Este tipo de bandido, incrustado en la sociedad romana, el bandolero «aislado», es el modelo de proscrito con el que se identifica la mayoría de los bandidos en la mentalidad popular moderna. El jefe solitario y su pequeño grupo de seguidores componen nuestra imagen mental de lo que es un bandido: un Robín Hood, un Louis Mandrin, un Jesse James, un Salvatore Giuliano.

Podemos comparar este retrato del individuo solitario en busca de un empleo violento con la narración que nos proporciona Plutarco sobre los mucho más graves problemas que afligían al Imperio romano en los años 80-50 a. C.: «El poder de los piratas procedía inicialmente de Cilicia y, al principio, era casual y errático. Pero su poder se convirtió en deliberado y audaz en época de la guerra de Mitrídates (88-85 a. C.) porque resultaba útil a los designios del rey. En esa época, cuando los romanos se debatían entre guerras civiles a las puertas mismas de Roma, no había guardianes en el mar. Por lo tanto, los piratas se vieron tentados e incitados poco a poco, hasta que ya no se conformaron con atacar barcos, sino

que saquearon islas completas y ciudades costeras. Pronto hombres ricos e influyentes, personas de familias distinguidas, e incluso aquellos considerados valiosos por su inteligencia, comenzaron a participar en este bandidaje, sintiendo que tal ocupación conllevaba cierto honor y reputación. En muchos lugares se erigieron puertos fortificados y estaciones de señales para sus barcos. Estos fondeaban en dichos atracaderos, que estaban repletos no solo de marinos entrenados y pilotos expertos, sino también de embarcaciones rápidas y ligeras, bien preparadas para este tipo de trabajo… La forma en que secuestraban a personajes con puestos importantes y el modo en que exigían rescates de ciudades enteras era una vergüenza para la hegemonía romana… Este poder pirático extendió sus operaciones por todo el Mediterráneo, impidiendo la navegación y destruyendo el comercio y el tráfico». (Plutarco, *Vit. Pomp.*, 24, 1-3, 4; 25, 1). En este caso el bandidaje se había convertido en algo muy diferente. Se había desarrollado hasta convertirse en una seria amenaza para el Estado, en una forma de violencia permanente y colectiva provocada por una combinación inusual de poderes estatales en el Mediterráneo que permitieron y alentaron su existencia.

Finalmente, podemos contrastar esta piratería marítima con la siguiente noticia sobre los bandidos de Isauria en el Bajo Imperio, que nos proporciona el historiador Amiano Marcelino: «Normalmente los isaurios están adormecidos, pero a veces llevan el caos con sus inesperados ataques. Sin embargo, en esta ocasión sus fechorías fueron creciendo en audacia, hasta que finalmente se lanzaron a una guerra abierta. Durante mucho tiempo su espíritu rebelde había provocado episodios violentos aislados, pero ahora los isaurios declararon que su honor había sido insultado porque algunos de sus hermanos capturados habían sido arrojados a

las fieras para entretenimiento público en el anfiteatro de Iconio —una ofensa contraria al trato que se acostumbraba en el pasado. Por tanto, todos se lanzaron como un tomado desde sus impenetrables y escarpadas laderas montañosas hacia las localidades costeras. Se escondieron en pasos sombríos y sin caminos cuando llegaban las oscuras noches, porque la luna todavía estaba creciente y, por tanto, no iluminaba todavía con todo su brillo… Más tarde, abandonando la costa, retrocedieron a la parte de Lycaonia adyacente a Isauria. Aquí bloquearon las vías con fortines y vivieron a costa de los habitantes locales y de los viajeros… Nuestras tropas hicieron todo lo que pudieron para rechazar a los saqueadores, que golpeaban tan pronto aquí como allá, en grupos concentrados o en bandas aisladas; pero fueron desbordados por la superioridad numérica y el poder de los bandoleros, que habían nacido y crecido en las remotas y tortuosas sendas de las montañas isáuricas. Los bandidos se movían con agilidad por las montañas, como si caminaran sobre llanuras suaves y horizontales, amenazando con jabalinas y flechas a cualquier enemigo que se interpusiera en su camino, y aterrorizándolo con sus salvajes gritos» (Amiano Marcelino, 14, 2, 1-2, 4).

Cuando Amiano continúa narrando los estallidos de bandidaje a gran escala en Isauria en las décadas de los 350 y 360 d. C., queda claro que está describiendo un fenómeno histórico muy prolongado, una especie de autonomía regional que denomina bandolerismo o *latrocinium*. En este caso la autonomía regional se caracterizaba por un bandidaje a gran escala en las zonas montañosas de Isauria y Cilicia (sureste de Anatolia). Esta fuente de violencia endémica fue una plaga para los imperios Romano y Bizantino durante toda su existencia. Amiano nos proporciona, por tanto, un buen ejemplo de un tipo de bandidaje que está al otro extremo de

los bandidos solitarios e individuales de la imaginería popular: la existencia de regiones y pueblos completos que fueron considerados «bandoleros» desde el punto de vista del Estado romano. Los señores montañeses y los dinastas de Isauria fueron ciertamente bandidos, pero a una escala que empequeñecía al bandido «inserto» como Hemo el Tracio, que es nuestro estereotipo de salteador. Sin embargo, dada la serie de posibilidades abiertas por los tres ejemplos de bandidaje tomados de Apuleyo, Plutarco y Amiano, surge un problema de definición: en resumen, ¿qué o quién es un bandido?

En primer lugar, el bandolerismo es una forma de poder personal. En raras ocasiones los bandoleros transforman su liderato en formas más institucionalizadas de poder, como el Estado; pero en tanto que permanecen siendo bandidos, representan una afirmación de la persona, un tipo de «protesta individual» según lo ha expresado un historiador moderno. Este poder individual basado en el carisma personal, en la apariencia, en la fuerza bruta y en los lazos de carácter personal (familia, amistad o clientela), está probablemente entre las primeras formas de poder conocidas por los humanos; como tal, es lógica e históricamente anterior al Estado. Si examináramos sociedades preestatales, como, por ejemplo, las reflejadas en la épica homérica, encontraríamos que el poder «de bandido» sería normal y aceptado por todos los miembros de esa sociedad como la única manera de llevar a cabo las relaciones. En realidad, no habría forma de que este tipo de poder pudiera ser definido por otras formas competidoras de poder como algo «distinto» de lo que era. Para que el bandidaje fuera considerado «inaceptable» tenía que ser previamente superado por formas de poder institucionalizado, tales como la estatal, que se le oponían y que trataban de subordinarlo, domesticarlo y

finalmente eliminarlo. En la nueva situación creada por el Estado, las formas competidoras de poder personal fueron desaprobadas e incluso acusadas de poder provocar una regresión a la anarquía preestatal. Por tanto, y desde esta perspectiva, se percibía que el bandolerismo estaba en el extremo final de toda una gama de formas posibles de poder separadas tanto por escala como por moralidad. Como lo expresó S. Agustín: «Elimina la justicia, y ¿qué son entonces los Estados sino bandas de salteadores a gran escala?, ¿y qué son las bandas de salteadores sino reinos en miniatura?» (Agustín, *Civ. Dei.*, 4, 4). Pero dicho «reino», el Estado, debe aparecer antes de que pueda reconocerse un tipo aberrante de poder llamado bandidaje y un papel social proscrito, el del bandido. Observada desde otra perspectiva, sin embargo, la figura del bandolero puede proporcionar al historiador moderno un buen criterio para estimar el papel relativo del Estado en el conjunto de la sociedad. Así pues, al estudiar los bandidos en el mundo romano, no solo entenderemos más sobre esas «reservas arcaicas» de formas de poder personal en el mundo romano, sino también sobre la naturaleza del propio Estado romano.

En terminología latina formal, los bandoleros eran normalmente denominados *latrones* (singular, *latro*), y el bandidaje, *latrocinium*. En esa mitad del mundo romano en la que las élites políticas y sociales usaban el griego como una *koiné*, se usaban, para designar bandidos y bandidaje, los términos griegos comparables *lestai* (singular, *lestes*) y *lesteia*. Como acabamos de demostrar, el punto de referencia más primitivo para dicho términos era un modo de poder preestatal, la anarquía existente antes del nacimiento del Estado. Esto se simboliza en historias míticas referidas a la fundación de las grandes comunidades políticas de Atenas y Roma. En el primer caso, Teseo, el legendario fundador del

Atica, derrotó a los *lestai* antes de supervisar la gran unificación (sinecismo) mítica del Atica que fue la fundación del Estado ateniense (Plutarco, *Teseo*, 4, 4; 10, 2). En el caso de Roma, fueron Rómulo y Remo quienes abandonaron su papel de bandidos-pastores en el proceso de fundación de la nueva ciudad (Livio, 1,4, 9; 1, 5, 3; Eutropio, 1, 1-3). Por tanto, el problema para los pensadores romanos era entender mediante qué proceso, o cualidades, podrían distinguirse las sociedades primitivas de las civilizadas. Cuando Cicerón señaló la justicia como el valor moral nuclear que permitía funcionar a las sociedades humanas, aceptó que incluso las partidas de bandoleros obedecían sus «leyes generales». E incluso así trazó una clara distinción cuantitativa entre bandidaje y Estado: «Puesto que el poder de la justicia es tan grande que fortalece y aumenta incluso el poder de los bandidos, ¿cuán grande puedes imaginar que sea en un Estado, con sus leyes y tribunales?» (Cicerón, *De Oficiis*, 2,11,40). Pero no era simplemente una «mayor justicia» lo que distinguía al Estado del bandido; a su modo de ver, la distancia entre ambos era absoluta desde un punto de vista cualitativo, como cuando retóricamente preguntaba a su enemigo —personal y político— Clodio: «Porque, ¿qué es el Estado?, ¿cualquier conjunto de salvajes incivilizados?, ¿cualquier grupo de proscritos y forajidos reunidos en algún lugar? Desde luego que no, contestarás con seguridad» (Cicerón, *De Paradoxa Stoicorum*, 27). De nuevo, y aunque la justicia podía forzar un tratamiento justo, había una distinción absoluta entre este comportamiento simple y la formación de un Estado. El caos del poder personal, que dependía solo de una ética de «juego limpio» para producir cohesión social, es considerado por Cicerón como característico de la ausencia de un Estado; dicho de otro modo, las normas simplemente aceptadas por un grupo de

hombres «no merecen ser llamadas leyes más que las reglas que pudiera aceptar una partida de bandidos en sus reuniones» (*De Legibus*, 2, 5, 13). De hecho, podría admitirse a modo de ejemplo sobre la artificialidad de la cultura y de los valores morales aceptados, que todavía podían hallarse algunos pueblos «bárbaros» que consideraban el bandidaje como una ocupación honorable. Pero la moral dominante mantenía que quienes se dedicaban al bandolerismo lo hacían en contra de sus propias convicciones morales internas; esto es, que el bandido era alguien que, si pudiera elegir, conseguiría bienes «por medios honorables» antes que mediante robo. Las normas universales de moral del Estado mantenían que incluso aquellos cuya profesión vitalicia era el bandolerismo no vivían en un espacio moral disociado del de otros seres humanos que eran súbditos estatales. Más concretamente, senadores moralizantes —como Séneca, por ejemplo— insistían en que el conocimiento moral de lo que era «incorrecto» (y el bandidaje es especificado como uno de esos males) «penetra en las mentes de todos los hombres; incluso quienes no siguen la verdad la ven pese a todo» (Séneca, *De Beneficiis*, 4, 17, 4). Una madre trastornada e indignada de la novela de Apuleyo, al reprender a su hijo, mantiene los mismos supuestos en su exclamación: «el peor tipo de hombres, los criminales, son así: por mucho que les remuerda la conciencia, esperan no ser capturados nunca» (*Met*., 7, 27).

Puede percibirse la mezcla de pretensión de una moral universal y de legitimidad política en la definición de bandido y bandidaje dada por el Estado romano. El *Digesto*, en su lista de definiciones (*De verborum significatione*, «latrones»: *Dig*., 50, 16, 118) declara: «Enemigos (*hostes*) son aquellos que nos han declarado la guerra o a quienes nosotros hemos declarado la guerra; el resto son bandidos (*latrones*) o saqueadores

(*praedones*)». El problema para el historiador moderno es que nuestras categorías de «bandido» y «bandidaje» no encajan con esta generalizadora definición romana. La versión romana, mucho más cruda y rígida, mantenía que, o bien eras un Estado legítimo y reconocido capaz de luchar en una guerra regular (*bellum*) con el Estado romano, o, si no, eras un bandido. El mundo se dividía así en términos más tajantes que los nuestros, puesto que faltaban entre ellos las sutiles gradaciones de violencia no-estatal que hoy utilizamos. Las disputas ancestrales entre aldeas, *razzias* tribales, distintos tipos de disturbios urbanos (por razones de alimentación o creencias) y así sucesivamente, no existen en la definición romana. Aunque podemos disociar estas otras formas de violencia de lo que hoy consideramos genuino bandolerismo, debe recordarse que los propios romanos no realizaban tan sutiles distinciones. Somos nosotros quienes lo hacemos.

Podríamos empezar con el bandidaje entendido como la forma de violencia a pequeña escala e «inserta», ejemplificada por la historia del desempleado bandolero tracio Hemo, en la novela de Apuleyo citada al comienzo de este capítulo. Este bandolerismo es un tipo de violencia personal, la mayoría de las veces (aunque no invariablemente) ejercitada por partidas reducidas, y característica de sociedades campesinas (aunque no exclusiva de ellas). Es un medio de vida parasitario en el que la adquisición de bienes y servicios depende directamente del uso de amenazas y de la violencia física. Esta faceta del bandidaje como una peculiar «economía de la violencia» fue ampliamente reconocida en la Antigüedad. Tanto Platón como Aristóteles señalaron el bandidaje o *lesteia* como uno de los modelos frecuentes de comportamiento económico, como una forma distintiva de adquirir riquezas que se alineaba junto con la agricultura, pesca, pastoreo y caza como uno de los «modos de vida» (*bioi*) económicos básicos

conocidos por el hombre (Aristóteles, *Pol.*, 1256a-b = 1, 8, 6-8). Platón fue más moralizante (desde la perspectiva del Estado, según cabía esperar), y así clasificó el bandolerismo como un subtipo del modo de vida cazador, como un tipo de vida moralmente malo que hizo contrastar con la caza aristocrática ecuestre de animales cuadrúpedos (Platón, *Leg.*, 7, 823d). Durante mucho tiempo, sin embargo, permaneció confusa la relación precisa entre el emergente Estado, por un lado, y el mundo arcaico basado en el poder personal, por otro; el segundo podía ser parasitario del primero. Por ejemplo, en apariencia era perfectamente legal, según las «leyes» atribuidas a Solón (c. 594 a. C.), que los atenienses formaran «asociaciones de piratería», mientras que se tratara de atacar otras ciudades. El naciente Estado estaba por tanto dispuesto a albergar dentro de su cuerpo social restos de poderes privados, siempre y cuando la violencia fuera dirigida contra comunidades extranjeras. No existía todavía ese «monopolio de la fuerza» weberiano que es tan importante para la definición moderna del bandidaje. Así el historiador Tucídides (1, 5), aunque hombre de la *polis* que por eso mismo desaprobaba de todo corazón el bandolerismo, admitía que existían comunidades griegas contemporáneas para las que la piratería era una ocupación perfectamente honorable, que, lejos de suponer vergüenza, conllevaba una reputación considerable.

Al contrario que en estas ideas «blandas» de la ciudad-estado griega temprana, la corriente principal más «dura» de las ideologías políticas del Alto Imperio romano rechazó por completo la posibilidad de una coexistencia de bandidos y poder estatal. Y esto a pesar del hecho de que, por ejemplo, Cicerón admitió que los bandidos todavía compartían algunas de las normas básicas del comportamiento social: tenían sus propias normas de justicia, y una distribución de

honores y propiedad paralela a la de la sociedad civil legítima. «La importancia de la justicia es tal que incluso aquellos que viven en el mal y la perversión no pueden sobrevivir sin parte de ella. Porque si un bandido toma por fuerza o engaño algo que pertenece a otro miembro de la banda, pierde su estatus incluso entre la partida de bandoleros. Y si el jefe de los bandidos no reparte imparcialmente el botín, será abandonado o asesinado por los miembros de la banda. Se dice incluso que hay leyes de bandidos (*leges latronum*) que deben ser respetadas y obedecidas. Incluso, y gracias a su imparcial distribución del botín, el *latro* ilirio Bardulis consiguió gran riqueza y poder» (Cicerón, *De Oficiis*, 2, 11,40). Por mucho que Cicerón estuviera dispuesto a utilizar al bandido Bardulis para fines filosóficos, no estuvo dispuesto a contemplar siquiera una «justicia de los bandidos» homologable con la ley estatal; para el senador romano, ambas eran por completo diferentes.

La definición del bandido hecha por el Estado romano lo rechazaba y reprobaba tanto como tipo que el término «bandido» (*latro*) pudo ser libremente empleado para designar a los oponentes políticos a los que se desaprobaba, y en especial a enemigos políticos declarados que formulaban un tipo de violencia que amenazaba con hacer retroceder la sociedad civilizada al caos primigenio. En las obras de Cicerón, por ejemplo, puede observarse una marcada distinción en la utilización del lenguaje referido al bandolerismo. En sus trabajos históricos y filosóficos, la palabra se utiliza para designar bandidos «reales». En sus discursos y obras retóricas, sin embargo, las palabras *latro*, latrones y *latrocinium* se utilizan sistemáticamente para estigmatizar a sus enemigos políticos más peligrosos. De hecho, utiliza los términos *latro* y *latrones* para designar el poder amenazante de un número limitado de los más

temibles de sus enemigos públicos: Verres, Catilina, Clodio y Antonio. Esto significa que Cicerón, como otros romanos cultos y educados, podía utilizar el término «bandido» como una etiqueta poderosa que adherir a personas odiadas con la intención de marcarlas como enemigos peligrosos «fuera del Estado». Como tal fue ampliamente utilizado durante la República tardía en momentos de tensión política y de crisis en el seno del Estado (por ejemplo, en 63, 56, 44-32 a. C.). Llamar «bandidos» a los enemigos políticos continuó siendo práctica común entre la élite gobernante romana, y se volvía a ella con particular frecuencia en momentos de crisis política en los que la autoridad del Estado central era cuestionada (por ejemplo, en 68-69, 192-193 d. C. y durante el medio siglo de crisis de la autoridad central tras el 238 d. C.). La etiqueta *latro* fue especialmente utilizada para designar peyorativamente a los competidores por el trono imperial como meros «pretendientes»; esto es, como personas que eran simples detentadores de poder personal y por tanto ilegítimos desde la perspectiva del Estado. Así, Octavio clasificó como bandidos y piratas a Marco Antonio, a Sexto Pompeyo y a sus seguidores; y Septimio Severo pudo estigmatizar a Pescenio Nigery a Clodio Albino como *ladrones*.

Aunque esta explotación política del lenguaje e imaginería del bandidaje nos dice mucho sobre los períodos de crisis en el Estado romano, sin embargo nos dice obviamente poco sobre las personas de los mismos bandidos. Desde la perspectiva de un individuo que fuera bandido o pirata, el bandolerismo debía ser percibido menos como un aspecto de personalidad que como un «espacio» dentro de (o en algunos casos exterior, pero ligado a un Estado y su sociedad) donde esta forma peculiar de poder personal podía subsistir. Este espacio podía ser una zona o región específica habitada por gente «libre» del control estatal o que podía ser ocupada por

personas deseosas de liberarse. Consideremos en primer lugar algunas de las regiones o espacios físicos. Incluso en el momento álgido del Imperio romano, quedaban algunos tipos de terreno en el interior de sus fronteras —reales o presuntas— que estaban fuera del control efectivo del Estado. Un buen ejemplo sería el de las numerosas zonas montañosas que bordean el Mediterráneo. En una escala más modesta se encuentran los bosques densos y los pantanos impenetrables que, aunque ocasionalmente podían localizarse cerca de un centro urbano, podían a pesar de todo tener una topografía lo suficientemente difícil como para impedir la penetración efectiva de las instituciones urbanas. Así eran, por ejemplo, los densos bosques y los grandes pantanos cercanos a Antioquía en Siria, que albergaron partidas de bandidos durante toda la duración del Imperio (Liebeschuetz, *Antioch*., 77, 119-126).

Estos islotes de autonomía dentro de las fronteras del Imperio albergaban personas que, aunque no formaban un Estado, compartían un grado relativo de autonomía. Más aún, dadas las débiles estructuras policiales del Imperio, especialmente a nivel local, incluso un bosque pequeño, un pantano modesto o una zona escarpada podían ofrecer suficiente refugio. En una simplista visión del Imperio como un mosaico de comunidades urbanas que dominan el campo circundante, el espacio más débilmente dominado era precisamente el gran espacio rural que se extendía alrededor de cada capital, ciudad o aldea. Estas grandes áreas de explotación agrícola y pastoreo trashumante fueron regiones donde los funcionarios del Estado central rara vez eran vistos, y donde la ley y orden existentes eran los que podían proporcionar una combinación de autodefensa local y de «policías» contratados por terratenientes locales. La campiña de cada ciudad era, por tanto, considerada intrínsecamente

peligrosa. El viaje terrestre a menudo adoptó una forma de «salto de isla en isla», con grupos de atemorizados viajeros abriéndose camino de un centro urbano al siguiente. E incluso con estas precauciones, la recepción en la siguiente localidad no era siempre predecible. Así, en la novela *Metamorfosis*, de Apuleyo, ambientada en el Imperio de mediados del siglo II a. C., una caravana de viajeros que se acerca a un villorrio es brutalmente atacada por los aldeanos que, en la oscuridad del ocaso, les han tomado por bandidos. Incluso aunque hacen ruidos con trompetas y otros instrumentos y portan antorchas encendidas, los viajeros se ven atacados por perros salvajes azuzados contra ellos mientras los aldeanos les arrojan pedruscos desde los tejados de sus viviendas. Incluso después de que los heridos y apaleados viajeros son reconocidos, los desconfiados y temerosos habitantes les obligan a continuar penosamente hasta el siguiente pueblo (Apuleyo, *Met*., 8, 16-18). El peligro reconocido de viajar fuera de las ciudades fomentó la práctica de viajar en convoy. Los peligros de los viajes por carretera provocaban en provincias escenas tragicómicas, cuando uno de los escasos grupos oficiales armados que viajaba con regularidad entre los núcleos provinciales —el del gobernador y su estado mayor— se veía acompañado por grupos abigarrados de gente que confiaban en escapar de los peligros del camino arrimándose a la seguridad representada por el gobierno en movimiento (Epícteto, *Discursos*, 4,1,94 ss). No hay que extrañarse, pues, de que San Pablo especificara el bandolerismo y la piratería como uno de los peligros naturales habituales que, junto con terremotosy tormentas, amenazaban la seguridad del viajero (II Corintios, 11,26). No era el único en su temor a los bandidos entendidos como uno de los peligros habitualmente afrontados por el viajero: se

limitaba a hacerse eco de la opinión general (por ejemplo, Séneca, *De Beneficiis*, 4, 35, 2).

Las murallas urbanas, por tanto, no solo demarcaban los límites sagrados e institucionales de un centro urbano por oposición a su *hinterland* rural; también eran una defensa contra la persistente amenaza de ataques de baja intensidad por parte de bandoleros (Séneca, *De Beneficiis*, 6, 15-8). Cuando las puertas de la ciudad se cerraban cada noche, aislaban la población del circundante mar de peligro que acechaba particularmente durante la noche; e intramuros, cada casa aseguraba y barricaba sus puertas contra asaltos de ladrones (Apuleyo, *Met*., 1, 11 y 15). Tratar de salir de la ciudad durante la noche se consideraba locura o algo peor. Cuando un viajero de la novela de Apuleyo trata de abandonar súbitamente la ciudad de noche, se aproxima al guardián de la puerta (*ianitor*), quien le advierte; «¿Qué? Tienes que saber que los caminos alrededor están infestados de bandidos. ¿Por qué demonios quieres salir al camino en plena noche? Quizá es porque eres culpable de algún crimen y quieres morir; bueno, te lo aviso, ¡no creas que somos tan idiotas como para salir a morir nosotros ahí fuera solo para protegerte!» (Apuleyo, Met., 1, 15). Los peligros del viaje eran omnipresentes, como sugiere el novelista, incluso (y quizá en especial) para el grande y poderoso que podía proporcionarse su propia guardia personal y escolta. Se sabía de personajes, incluso del mayor estatus, que simplemente «desaparecían» cuando viajaban por carreteras entre grandes ciudades. Plinio el Joven cita un caso ejemplar (Plinio, *Ep*. 6, 25) en una carta dirigida a su amigo Baebio Hispano: «Me cuentas que el distinguido *eques* Robusto viajó hasta Ocriculum [justo al norte de Roma, sobre la Via Flaminia] y entonces simplemente se desvaneció. Ahora quieres que Scauro venga a ayudar en la búsqueda. Irá, pero probablemente no servirá de

nada. Sospecho que a Robusto le ha ocurrido lo mismo que a mi amigo y conciudadano Metilio Crispo». Plinio continúa diciendo que Crispo marchó de Como un día con su séquito de esclavos y no volvió a ser visto. Estos peligros siguieron siendo omnipresentes en el Imperio, incluso en la red radial de carreteras que partían de la misma capital imperial. En el siglo IV, el senador Quinto Aurelio Simmaco escribía que, aunque era prefecto de la ciudad, no se atrevía a aventurarse extramuros porque las carreteras estaban totalmente infestadas de bandidos (Simmaco, *Ep*., 2, 22). Por tanto, en muchos sentidos Roma y las otras grandes ciudades de Italia estaban durante el período álgido del Imperio en situación similar a la de, por ejemplo, Roma y Nápoles en la Italia de los siglos XVII-XIX de nuestra era. La ausencia de comunicaciones modernas, la escasa iluminación nocturna, una administración local dispersa y corrupta, un patrullaje inadecuado y otras deficiencias semejantes alentaron una anarquía latente en el campo, especialmente durante la noche.

Esta tendencia a la anarquía era también una parte general de los estrechos lazos que ligaban ciudad y campiña en el mundo romano. Tan unidas estaban que la violencia del campo abierto parecía filtrarse a las calles de las ciudades en la oscuridad de la noche, incluso en las avenidas de la misma Roma. Moverse de noche en la capital era arriesgarse a un viaje de temor, y duplicar los peligros (Juvenal, Sai., 10, 19-22): «Si llevas solo unos recipientes lisos de plata en tu marcha nocturna, temblarás temeroso de la espada y el garrote; te estremecerás ante la vibración de la sombra de una caña a la luz de la luna. El que viaja con las manos vacías, sin embargo, puede silbar en voz alta sin miedo». Como indica Juvenal, no tener nada que pudiera ser robado, simplemente ser pobre, se creía una de las pocas protecciones para no ser atacado. El mismo sentimiento es recogido por el viajero de

Apuleyo que trataba de persuadir al guardián de la puerta para que le franqueara la salida: «¿No sabes que los viajeros más pobres están a salvo? ¿Qué podría robarme un bandido?» (Apuleyo, *Met*., 1, 15). Pero el propio narrador de la novela fue atacado por rufianes de la clase alta en mitad de una ciudad cuando una noche trataba de llegar a su casa.

Por supuesto, existen otros muchos ejemplos de actitudes comunes compartidas por los habitantes urbanos sobre el peligro constante que presentaban los bandidos en zonas terrestres y marítimas más allá del control inmediato de las ciudades. Incluso si consideramos el *latrocinium* desde la perspectiva de textos producidos por las problaciones urbanícolas del Imperio, existen indicios claros de bandidaje como un fenómeno común que tipificaba su estructura social. Son frecuentes, por ejemplo, textos legales como los que contienen las siguientes declaraciones: «Donde ocurra algo por causa de vejez o enfermedad o donde algo tea arrebatado a la fuerza por bandidos, o alguna otra cosa similar se produzca, debe sostenerse que el prestador no tiene que responder por asuntos de este tipo… en caso de desastre… o por acto divino, no será legalmente responsable…», o: «Si alguien ha sido capturado por bandoleros y erróneamente cree que es su esclavo como si aquellos fueran el enemigo… es seguro que no puede dejar un *fideicommissum*» (*Dig*., 13, 6, 5, 4; 32, 1, pr). Frases como estas, y otras muchas de los códigos legales, retratan a los bandidos como una fuerza tan común como cualquier desastre natural, como un terremoto o una tempestad que golpea repentinamente y sin previo aviso. Al igual que cualquier fuerza de la naturaleza, los bandidos podían interrumpir cualquier tipo de actividad civil que unas personas pudieran estar desarrollando en un momento dado, desde firmar un documento o casarse hasta cerrar una venta o, quizá más adecuadamente, testar (Shaw,

1984: 8n 16 para citas). Dichos temas se repiten constantemente en las fuentes literarias cuando el autor quería ejemplificar una lista estándar de desastres comúnmente afrontados por los hombres: a menudo se incluyen los bandidos junto con otras catástrofes naturales como plagas o terremotos (por ejemplo, Séneca, *Consol. Marc.*, 18, 8). La posibilidad de muerte o daños sufridos por un ataque de bandidos se trataba como «daño común» (*commune damnum*), el equivalente de un «accidente» en nuestra terminología. El paralelo no está desajustado; cuando Jesús contó en una de sus parábolas (Lucas, 10, 25-37) la historia del buen samaritano que se detuvo a ayudar a la víctima de unos bandidos en la carretera entre Jerusalén y Jericó, señala que otros viajeros de esta frecuentada ruta principal simplemente ignoraban la escena, tal y como nosotros hoy en dia podríamos evitar la frecuente escena de un accidente de tráfico. Sermoneando sobre el hecho de que hacer un favor personal podría también entrañar un riesgo personal, Séneca ofrece el ejemplo de una persona que trata de ayudar a otra que ha sido atacada por bandoleros, incluso aunque podría ignorar tranquilamente el asunto y continuar su camino a salvo (Séneca, *De Beneficiis*, 4, 12, 2).

Otros índices de muerte e inseguridad confirman esta extendida sensación de omnipresente amenaza en el campo. Existe, por ejemplo, un número bastante grande de lápidas funerarias cuyos epitafios indican que el difunto ha sido «asesinado por bandidos» (*interfectus a latronibus*). Casos típicos los proporciona, por ejemplo, la lápida erigida cerca de Prizren en la alta Moesia por un tal Sita Dasipi en memoria de su padre, Scerviaedus Sitaes, que fue «muerto por bandidos» (*CIL.*, III, 8242). También tenemos la inscripción más elaborada erigida por Antonio Valentino (el joven) a su padre, Antonio Valentino, oficial en la Legio XIII Gemina,

que fue «muerto por bandidos» en una carretera en los Alpes Julianos «en un lugar maldito» (*loco quod appellatur scelerata*: *ILS*, 2646, Aidusinna, cerca de Tergeste). Estas lápidas se encuentran en la mayoría de las regiones del Imperio y son una pequeña muestra de una amenaza más generalizada. Esta sensación general de peligro se explícita claramente en los numerosos puestos de guardia y puestos fronterizos guarnecidos por unidades del ejército romano. Como los fuertes y sistema de vías asociadas que protegen el acceso meridional del paso de al-Qantara, en el sur de Numidia, se indica explícitamente que aquellos se levantaron «para la protección de los viajeros en el camino» (*CIL*., 2494-95). En la inscripción tallada sobre el muro de un puesto de vigilancia romano en Intercisa, en el Danubio medio (Panonia), parte de una serie completa construida a lo largo de esta frontera durante el reinado de Commodo, hallamos que se erigió para efectuar vigilancia en lugares del río «expuestos a incursiones nocturnas de bandoleros» (*CIL*., III, 3385; para otras citas de este tipo ver Shaw, 1984: 12n26).

Por tanto, no carece de base el hecho de que regiones rurales apartadas fueran consideradas con alguna alarma como tierra de bandidos, debido precisamente a su lejanía, Pero dentro del campo en general existían zonas consideradas especialmente proclives al bandidaje, en concreto las zonas topográficamente abruptas a que me he referido antes, como montañas y ciénagas. Así se pensaba que los grandes pantanos en y alrededor del Delta del Nilo, en Egipto, albergaban bandidos conocidos como los «*Cowboys*» (*Boukoloi*, Dion Casio, 72, 4), hombres rudos que controlaban el laberíntico sistema de canales de agua que cruzaba la región en todas direcciones. De cualquiera de ellos podían surgir de repente, incluso disfrazados, para asesinar caminantes y luego devorarlos como salvajes caníbales (Dion Casio, 71, 4).

Dichos mitos se han denominado, y correctamente, como un tipo de «fantasía xenófoba», como historias que «deben leerse desde el punto de vista de los temerosos romanos de Alejandría» (Winkler, 1989: 175-177). Pero dichas creencias persistieron hasta el fin de la Antigüedad; se creía que los *Boukoloi* habitaban una tierra de nadie, aparte de la sociedad civilizada, señalada por una ausencia completa de la buena fe que tipificaba las relaciones sociales normales, y a la que incluso a fines del siglo IV, S. Jerónimo podía referirse como «esa tierra llamada *Boukolia*, donde no hay gente cristiana, sino una muy bárbara y salvaje». (Jerónimo, *Vit. Hil.*, 43 = PL, 23, 52 ss).

Mucho más amenazantes y frecuentes que las ciénagas eran, sin embargo, las grandes cadenas montañosas que rodean el Mediterráneo: el Atlas, los Pirineos y los Alpes, los Apeninos, el Tauro y el Anti-Tauro, el Líbano. La topografía dominante de estas tierras, difícil incluso para las comunicaciones modernas, creó un «otro mundo» casi impenetrable cuando el Estado romano hubo de enfrentarse al problema de dominarlas y vigilarlas. Un ejemplo tan bueno como cualquier otro es la autonomía a largo plazo que toda una región montañosa (la del Tauro y Anti-Tauro, en el cuadrante suroriental de Asia Menor, conocida como Isauria, parte de la provincia romana de Cilicia) fue capaz de mantener a lo largo de todo el Imperio. Ninguna presión ejercida por los romanos tuvo éxito jamás a la hora de domeñar a los independientes “señores” de Isauria-Cilicia. Las fuerzas romanas entraron por vez primera en contacto con la región hacia el 100-50 a. C., debido a la piratería a gran escala que surgía de sus costas. Sin embargo, al final de esta fase inicial de represión contamos con los informes de un testigo presencial, Cicerón, gobernador de Cilicia en 51-50 a. C. Cuando en el año 51 penetró en la región al pie de las

montañas del Tauro, Cicerón escribió a Celio Rufo que ignoraba los sucesos del mundo exterior porque, como él mismo escribe: «Estoy en una región donde las noticias llegan con lentitud debido a su marginalidad y al bandidaje rural» (Cicerón, *Ad Familiares*, 2,9, 1). En otoño del 51, Cicerón condujo un ejército romano hacia las montañas de Amanus, para reprimir el extendido bandolerismo de los «cilicios libres». Las zonas altas también servían de refugio para fugitivos del llano. Pero las incursiones de Cicerón, aunque modelos de brutalidad, consiguieron pocos resultados; cuando en verano del año 50 volvió a la zona solo pudo informar sobre «gran bandolerismo» (Cicerón, *Ad Familiares*, 2, 9, 1-2; 15, 1, 2, 3; 15, 4; Ad Atticum, 5, 20, 5; 6, 4, 1). Para conseguir un mínimo de control sobre las montañas anatólicas, los romanos hubieron de llegar a acuerdos con señores montañeses como Cleon de Gordion, Antípater de Derbe y Tarkondimoto del Amano, todos ellos definidos por Roma como bandidos o, por el contrario, reconocidos como legítimos gobernantes y aliados en diferentes momentos de sus vidas.

En períodos de paz, todo lo que el Estado podía hacer para controlar el bandolerismo en una región como Isauria dependía de su habilidad para proporcionar una vigilancia policial adecuada en ese nivel local de la sociedad imperial donde era más probable localizar a los bandidos. Ahora bien, la policía existente era una combinación de patrullaje local por funcionarios municipales y de empleo descarado de protección privada, operando ambos sistemas en áreas reducidas circunscritas alrededor de cada ciudad, la mayoría de las cuales se localizaban a lo largo de la costa mediterránea de Isauria o un poco al interior, en alguno de los escasos valles fluviales importantes. Por tanto, el grado de control que el Estado romano podía ejercer sobre las áreas montañosas

estaba en relación directa al grado en que fuera capaz de domeñar a los señores de las montañas. En períodos de ruptura del poder central del Estado romano, por ejemplo, a lo largo de la mayor parte del siglo III estos señores-bandidos, como «El Lidio» (Lydius) y Palfuerio durante el reinado de Probo a finales de la década de los 270 d. C., emergieron por méritos propios como figuras poderosas. Para controlarlos hizo falta nada menos que la intervención directa del emperador romano y sus ejércitos (Zósimo, *Historia Nova*, 1,69-70; SHA, *Vita Probi*, 16,4-6). Las historias de incursiones masivas de bandidos procedentes de las montañas isáuricas narradas por el historiador Amiano Marcelino para el período 350-370 (como la reflejada al comienzo de este capítulo) son solo un reflejo de la situación habitual de esta zona escarpada durante todo el período en que formó parte del Imperio romano.

Dado el hecho de que existían estos «vacíos» en el entramado del poder imperial, debemos preguntarnos: ¿qué tipo de hombres entraba en estos «vacíos» y por qué? Por supuesto, existían tipos diversos, pero seleccionaremos como ejemplos característicos dos casos prominentes: soldados y pastores. Los soldados son un ejemplo excelente de cómo la cuestión de la frontera divisoria entre espacio estatal y espacio del bandido era a menudo imaginaria, no anclada en la geografía real. El problema aquí era simplemente uno de legitimidad de poder: los soldados eran entrenados durante toda una vida en el ejercicio de la violencia, y tenían en sus manos el poder de vida o muerte. La pregunta entonces era: ¿cuándo ejercían legítimamente este poder? El soldado profesional era siempre, por tanto, un bandido *potencial*; la sanción del Estado era la que marcaba la decisiva diferencia. Podemos así comenzar con buenos ejemplos de soldados que cruzaron deliberadamente esta frontera de legitimidad,

principalmente aquellos veteranos «echados a perder» o simples desertores. La existencia de soldados profesionales de largo período de servicio, entrenados para matar y que al fin debían jubilarse, planteaba un grave problema; en tanto que se ofreciera a los veteranos licenciados primas de retiro y otras oportunidades, debemos presumir que la mayoría preferirían retirarse honestamente. Pero los códigos legales contemplan para ellos solo oportunidades reducidas: o el cultivo de tierra o la inversión de dinero en «negocios honorables y honestos». Las mismas leyes reconocen no obstante la existencia de soldados que preferían no retirarse porque pensaban que podían conseguir mayores beneficios si continuaban ejercitando sus habilidades militares, aunque desde ese momento como bandidos. Las leyes hablan con repugnancia de soldados que preferían hacerse bandidos «por pura pereza» (*neglegentia vitae*). La verdad es, por supuesto, que cuando llegaban a la jubilación (o eran forzados a retirarse anticipadamente por enfermedad) podían carecer de las habilidades (o de las ganas) necesarias para convertirse en granjeros, o faltarles suficiente dinero para invertirlo «en negocios honorables» (*CJ*, 12, 46, 3; *CTh* 7, 20, 7). Estos factores, combinados con la dureza habitual de la disciplina militar, deben haber llevado a no pocos soldados a una vida de bandolerismo.

Un problema mucho mayor en este mismo aspecto fue el de la «deserción forzada» y separación de la legalidad de grandes contingentes de soldados debido a los cambiantes límites del poder estatal. Este problema se agudizaba durante períodos prolongados de conflicto civil en el seno del Estado. Al final de tales conflictos, una de las facciones tomaba y mantenía el poder legítimo en el centro, y aunque por supuesto el nuevo gobierno trataba de legitimar y atraerse todas las unidades enemigas que podía, todavía quedaba un

gran número de antiguos soldados de la oposición que no podían ser absorbidos tan fácilmente o que rehusaban cambiar lealtades. Con la formación de un nuevo poder central en Roma, estas unidades se veían privadas de sus fuentes de paga y aprovisionamiento, y, por tanto, se veían obligadas al bandidaje meramente para sobrevivir. En cierto modo cumplían una profecía en tanto en cuanto que acababan convirtiéndose en «bandidos» tal y como ellos y sus jefes habían sido definidos por los vencedores durante el período previo de guerra civil. Así, por ejemplo, Octaviano estigmatizó con éxito a las fuerzas de Sexto Pompeyo en las guerras civiles de 42-36 a. C., muchos de cuyos miembros acabaron sus vidas crucificados o esclavizados, hecho que Augusto celebró más tarde en sus *Res Gestae* (25, 1). Por tanto, no es casualidad que cualquier período de discordia o guerra civil en el Estado romano provocara como secuela la aparición de gran número de bandidos.

De ahí que los años tras el 49, tras el 44 y tras el 36 a. C., en el Oeste y hasta que Octaviano finalmente asentó su autoridad sobre oponentes como Sexto Pompeyo, fueran marcados por brotes masivos de bandolerismo (Apiano, 5, 132): «En esta época, Italia y la misma Roma estuvieron abiertamente infestadas de bandidos cuyas acciones eran más propias de saqueadores a cara descubierta que de ladrones comunes. Sabino fue elegido por Octaviano para poner la situación bajo control. Aquel ejecutó a muchos de los bandidos que capturó y en un año restableció un estado de orden y legalidad absolutos. En esa época, según la tradición, se creó el sistema de vigilancia nocturna que todavía existe. Octaviano despertó gran asombro al poner fin a esta lacra social con una rapidez sin precedentes». Sin embargo, ni la situación había sido tan caótica como Apiano quiere hacemos creer, ni el orden se restableció con la rapidez que sus

afirmaciones hagiográficas podrían llevarnos a suponer. Lo que en realidad ocurría, como deja claro Suetonio, el biógrafo de Augusto (Vit. Aug., 32), es que el poder en este período se fragmentaba de tal modo que muchos terratenientes o «señores» estaban afirmando su propio derecho a ejercerlo rodeándose de séquitos armados, con la intención tanto de proteger sus intereses como de aprovechar la caótica situación para incrementar su riqueza (por ejemplo, utilizando a su escolta armada para esclavizar a hombres libres). La represión del bandolerismo tras cualquier período largo de guerra civil y subsecuente desintegración de la autoridad estatal central requería así la reafirmación de dicha autoridad sobre estos barones independientes y sus séquitos armados, tanto como la persecución de bandidos sueltos. Esto es exactamente lo que hicieron Augusto y Tiberio al prohibir estos séquitos armados, al liberar a todos los hombres libres por ellos esclavizados y al establecer redes de puestos de vigilancia (*stationes*) guarnecidos por tropas del ejército para proporcionar seguridad (Suetonio, *Vit. Tib*., 37, 1). Sin embargo, junto al «palo» también estaba la «zanahoria». Para acallar la violencia social de Italia, Octaviano ofreció en 33 a. C. una amnistía formal a todos los barones locales por su *latrocinium*. También en esto, sin embargo, los resultados no fueron siempre rápidos o incluso los deseados: el historiador Dion Casio (49, 43, 5) reseña que la amnistía fue tomada por aquellos hombres simplemente como una licencia para continuar con sus extorsiones.

Mientras que los casos de soldados y guerras civiles ilustran la situación de hombres que cruzan la línea hacia el bandidaje y la de otros que se ven reducidos al mismo por las oscilantes fronteras de la autoridad estatal, el caso de los pastores ejemplifica mejor una causa diferente y más sistemática del bandolerismo: la existencia de regiones y poblaciones enteras

cuya ubicación topográfica y situación económica les colocaba en el límite de una vida dedicada al robo. Los pastores, que a menudo eran esclavos de terratenientes dedicados a una ganadería de trashumancia a gran escala, vivían en grupos muy alejados de los pueblos y ciudades que actuaban como centros de control gubernamental. Además, durante largos períodos del año estaban en movimiento con sus rebaños y, por tanto, fuera del control inmediato del terrateniente que era su señor nominal. Esta libertad de *facto*, junto con la necesidad de que los pastores fueran hombres fuertes y suficientemente armados para poder proteger los rebaños de sus dueños, provocaba una situación en la que cualquiera de ellos podía escapar con facilidad del control de su señor/dueño (con mucha mayor facilidad, por ejemplo, que un agricultor). El pastor autónomo podía entonces utilizar sus habilidades naturales para asentar su libertad y para robar a otros para sobrevivir. De hecho, esta línea se cruzaba con tanta facilidad que los esclavos-pastores fueron la fuerza motriz tras algunas de las mayores rebeliones serviles conocidas en la Antigüedad, que sacudieron el sur de Italia y Sicilia durante las cuatro últimas décadas del siglo II a. C. Esta línea se atravesó con tanta frecuencia que la ecuación pastor = *latro* se hizo muy común en la literatura romana. Sabemos, por ejemplo, que durante los siglos IV y V d. C. el gobierno se vio obligado a adoptar medidas extremas en su intento de controlar el bandolerismo de pastores en las regiones meridionales de la Península Itálica, en Lucania, Piceno, Samnio, Apulia y Calabria. Para conseguirlo atacó la principal ventaja natural con que contaban los pastores: su libertad de movimientos. Se prohibió expresamente el uso de caballos a todo el mundo, «salvo senadores y altos funcionarios, administradores de provincias, veteranos, decuriones y otros servidores armados del poder imperial» (*CTh.*, 9, 30,1; 9,

30,4). Reconociendo la casi congénita predisposición al bandidaje de los habitantes de estas zonas montañosas de Italia, las mismas leyes prohibían deshacerse de hijos no deseados mediante el expediente de entregarlos a los pastores, porque se sospechaba que el resultado seguro de dicha acción sería que dichos infantes crecerían como la siguiente generación de bandoleros (*CTh*., 9, 31, 1).

¿Qué podía hacer el Estado romano para enfrentarse a esta amenaza, tanto a las incursiones locales que afectaban a las ciudades y aldeas de las llanuras, como a la amenaza mayor de las montañas? Esta pregunta se relaciona obviamente con la cuestión mucho más amplia del deseo y la capacidad del Estado romano para hacer respetar su monopolio autoconcedido de la violencia. En el nivel más elevado, los gobernadores provinciales eran concebidos como legados enviados para establecer una situación de paz y orden tal que el tributo debido al gobierno pudiera ser recogido y protegidos los intereses de sus élites gobernantes. El título del *Digesto* relativo a las tareas principales del gobernador provincial deja esto muy claro (*Dig*., 1, 18, 13, *De officio praesidis*): «Es deber de un gobernador eficiente y riguroso velar porque la provincia que gobierna permanezca pacífica y en calma. Esto no es tarea difícil si libera escrupulosamente su provincia de malvados y les da caza con asiduidad. Debe perseguir a los profanadores y saqueadores de propiedad sagrada (*sacrilegi*), a los bandidos (*latrones*), secuestradores (*plagiarii*) y a los ladrones comunes (*fures*), castigándolos de acuerdo con sus fechorías. Debe también actuar con severidad contra sus cómplices (*receptores*), sin los cuales el bandido (*latro*) no puede esconderse mucho tiempo». Este texto legal no era solo un ideal teórico; establecía lo que se esperaba de la actuación real de los gobernadores. Cicerón escribió una carta a su hermano Quinto en el año 60 a. C., cuando este era

gobernador de Asia, felicitándole por su buen gobierno y especificando como parte importante de su éxito el mantenimiento del orden en las zonas rurales. En la carta cita explícitamente la represión por parte de Quinto de los bandidos en Misia, al noroeste de Asia Menor (Cicerón, *Ad Quintum Fratem*, 1, 1, 15).

Este lado práctico del gobierno debe ponerse en relación con la ejecución minuciosa de las expectativas del gobierno central que se indica en el citado párrafo del *Digesto*. Uno de los principales problemas era que diferentes gobernadores provinciales se enfrentaban a situaciones distintas, contando además con recursos desiguales a su disposición. El gobernador de una provincia con tropas, como Siria, Panonia o una de las Germanias, tenía bajo sus órdenes una considerable fuerza militar, mientras que el gobernador de, por ejemplo, una Panfilia, Capadocia o Cilicia, con enormes y agrestes masas montañosas que controlar, tenía a su disposición pocas fuerzas de este tipo. Además y por otro lado, el gobernador de Egipto podía contar solo con una o dos legiones y con algunas fuerzas de policía, pero en cambio la topografía del territorio suponía una poderosa ayuda para controlar una población en su mayoría estática y muy concentrada. Los gobernadores que no tenían grandes fuerzas militares, como el de Asia, se veían obligados a buscar otras fórmulas. Un buen ejemplo nos lo proporciona un tal Julio Senex, mencionado por Frontón en relación a su inminente partida de Roma para gobernar la provincia de Asia. La razón por la que frontón deseaba conseguir los servicios de Senex, viejo amigo suyo desde Mauritania, era utilizar su peculiar experiencia como «cazador de bandidos». La historia ilustra el hecho de que a nivel provincial encontramos en el Imperio una distinción bastante tajante entre aquellas regiones o provincias donde se estacionaban grandes guarniciones

militares, cuyas fuerzas podían ser utilizadas por el gobernador en operaciones de represión del bandolerismo, y las provincias casi desarmadas en las que los gobernadores se veían obligados a buscar otros sistemas. El resultado bastante irónico de esta peculiar distribución del poder central es que muchas de las provincias fronterizas consideradas peligrosas, donde las unidades del ejército estaban preparadas para rechazar cualquier amenaza «bárbara», estaban probablemente mejor vigiladas y más capacitadas para controlar el bandolerismo que muchas de las provincias y regiones «interiores» del Imperio consideradas pacíficas, incluyendo —quizá con suprema ironía— la propia Italia (Millar, 1986).

Por tanto, en las provincias interiores y poco guarnecidas del Imperio, la capacidad del gobernador y de las comunidades locales para enfrentarse a las incursiones de los bandidos dependía directamente de la fuerza de la vigilancia y patrullaje local; pero esta podía variar mucho. En el hábitat restringido, estrecho, isótropo y expuesto del Valle del Nilo, en Egipto, por ejemplo, con su repetición de una miríada de pequeñas comunidades aldeanas unas frente a otras, la vigilancia existente podía ser mucho más efectiva que en muchas poblaciones de montaña o de zonas altas en Italia. Entre ambos extremos, en las pequeñas comunidades urbanas que eran típicamente del «núcleo» del imperio, por ejemplo, las ciudades y capitales de Asia Menor, puede decirse que la vigilancia consistía en una frágil defensa en cada ciudad y su territorio rural —una defensa que en el mejor de los casos permitía mantener el orden público solo en las propias ciudades—. Las *phylakes* y *paraphylakes* (fuerzas de policía) y *eirenarcos* («oficiales de paz») formaban una gendarmería en cada población, pero cada policía municipal se organizaba y operaba a nivel local; no hay señales de una coordinación de

estas fuerzas policiales por parte del gobernador, ni de lazos sistemáticos entre ellas o con el ejército. Las ciudades de la parte occidental del Imperio estaban en una situación similar; contaban con *viatores* (patrullas de carretera) y *stationes* (puestos de vigilancia), sobre todo para controlar los excesos de violencia urbana y a los alborotadores (Shaw, 1984: 16n 34). También existían los *nocturni* que, utilizando esclavos municipales como «músculo adicional», patrullaban por la noche las calles y los vecindarios más violentos de las ciudades. Pero incluso así la autodefensa era esencial. Un incidente de robo en la novela *Satiricón* de Petronio, solo suscita una reacción cuando las mujeres comienzan a gritar ¡*latrones, latrones*! en el mercado. Del mismo modo, la búsqueda de un esclavo robado atrae al *nocturnus* y sus matones, pero solo tras una insistente petición de la parte agraviada (Petronio, *Satiricón*, 15-17; 21-22). Los bandoleros que realizan ataques en la novela de Apuleyo especifican que el mayor peligro que afrontan en sus incursiones es la autodefensa local, especialmente la resistencia opuesta por los vecinos (*vicini*); de hecho, el clamor y griterío levantado por los vecinos —sus voces y llamadas a la acción— conduce a la pérdida de uno de los jefes más valerosos de los bandidos (Apuleyo, *Met*., 4, 10). Pese a todo, y a juzgar por el consejo que da Cicerón a su hermano Quinto cuando este gobernaba Asia (60 a. C.), depender de estas policías cívicas locales no es el mejor camino a seguir por el gobernador. Si este necesitaba fuerzas de represión fiables y efectivas había de recurrir a los servicios de vigilantes y matones semiprofesionales (*diogmitai*) habitualmente empleados por los grandes terratenientes de la región. Estos «cazadores de bandoleros», como Julio Senex de Mauritania, están bastante bien documentados en nuestras fuentes. En la narración del martirio de Policarpo, ubicado en Asia Menor en tomo al

150 d. C., vemos marchar contra bandidos locales a un destacamento de *diogmitai* («cazadores») mandado por un *eirenarco* (Musurilo, *Actas de los Mártires Cristianos*, 6-7). También tenemos el caso de un tal Aurelio Eireneo («hombre de paz»), de Ceretapai (en Licia), que se jactaba en su epitafio de «haber matado a muchos bandidos», y que sin duda era uno de estos cazarrecompensas (*IGGR*, IV, 886).

Lo que queremos enfatizar es que, a pesar de su apariencia de Estado descomunal, el Imperio romano carecía de una fuerza de policía centralizada que sirviera de contrapartida civil a su poder militar. Para controlar estallidos de bandolerismo a gran escala el Estado dependía, por tanto, bien de la autodefensa local, bien del ejército. Cuando los gobernadores de provincias desguarnecidas no podían recurrir al ejército para enfrentarse con amenazas serias de bandolerismo, quedaban a merced del apoyo local que pudieran obtener de municipalidades o personajes poderosos. Tanto los códigos legales generales como las cartas específicas de fundación de ciudades romanas (colonias y municipios) hacen responsables a las mismas de perseguir a los bandidos en sus territorios y de entregarlos al gobernador provincial (por ejemplo, CJ, 8, 40, 13, años 238-240, d. C., y los términos de la *Lex Coloniae Genetivae Iuliae*, 103). Un ejemplo típico de dicho comportamiento se halla en una carta enviada por el emperador Commodo a los habitantes del área de Bubón (en Licia noroccidental) durante el año 190 d. C. En ella se les agradece la persecución de los bandidos locales, una operación en que algunos de los bandoleros fueron apresados y otros muertos. Pero dicho derecho de persecución no solo se concedía a entidades corporativas como las ciudades legalmente constituidas: otra medida del extremo peligro y de la debilidad de los instrumentos de que disponía el Imperio para vencerlo es el grado en que el estado Estaba dispuesto a

conceder a individuos aislados, para perseguir bandidos, poderes que incluían el uso de la violencia. Los juristas insistieron en que era deber del individuo perseguir a los bandoleros y denunciar sus actividades a la autoridad local, y más aún, remarcaron que en el ejercicio de este deber cívico dichos individuos estarían exentos de las leyes usuales relativas a la violencia personal (*iniuria*) y al homicidio (*Dig*., 9, 2,7; *CJ*, 3, .27, 1-2; 9,16, 13). Por tanto, y aunque el Estado romano reclamaba legalmente el monopolio del ejercicio de la violencia, estaba dispuesto y en realidad se veía obligado a recurrir a esta concesión extrema a la fuerza individual, que se justificaba bajo la rúbrica «venganza pública», necesaria para mantener la «paz común».

En relación a la génesis del bandolerismo hay un segundo gran problema, provocado por la naturaleza misma de la estructura de un gran Estado unitario como el Imperio romano. Si este se otorgaba a sí mismo un poder legítimo total y luego subdividía y repartía dicho poder entre diversos gobernadores que regían áreas donde su mando era válido, al tiempo tenía que evitar choques entre dichos poderes subordinados, así como las posibles amenazas que pudieran suponer para el centro. Así pues, y por definición, los gobernadores no podían normalmente mover las unidades militares bajo sus órdenes más allá de los límites de su provincia; hacer eso formaba parte de la definición misma de «traición». Bandas armadas podían confiar así en sobrevivir, e incluso en florecer en las «tierras de nadie» de estas regiones fronterizas donde el poder jurisdiccional de los gobernadores era dudoso (y que, en cualquier caso, eran también a menudo zonas abruptas). Para superar esta dificultad estructural, creada por su propia existencia, el Estado romano central respondió —como otros grandes Estados lo han hecho posteriormente— creando «comandancias contra bandidos»

de carácter especial. La misma frecuencia de estos oficiales especiales del ejército, conocidos como *praefecti adversus/arcendibus latronibus* («oficiales contra/para contener a los ladrones») es uno de nuestros mejores índices para estimar la omnipresencia del bandolerismo en el Imperio (Shaw, 1984, 12n3). A aquellos se añadieron otros mandos especiales, como el ejercido por un funcionario imperial que «habiendo recibido la procuraduría de la baja Moesia con un sueldo aumentado, y al tiempo puesto al mando de tropas extraídas de las legiones, fue enviado por el emperador para desalojar a la partida de bandidos briseos de las fronteras de Macedonia y Tracia». Este mando especial en el ejército nos ilustra sobre el tipo de poderes extraordinarios necesarios para enfrentarse a los bandidos y a la vez sobre el dato preciso de la ubicación de bandoleros junto a las fronteras entre provincias, una localización no casual que hacía muy difícil su erradicación.

Este extraordinario tratamiento del bandolerismo en la legislación hace surgir la pregunta sobre el modo en que el estado concebía su relación con los criminales comunes. Estos eran considerados como hombres libres y ciudadanos (bien del Imperio, bien de alguna comunidad local del mismo) que, habiendo cometido alguna fechoría, estaban sujetos a la fuerza de castigos legales dispuestos por el Estado. En cambio, los bandoleros eran vistos de modo muy diferente. Eran tipos ambiguos, considerados ni como personas con derechos civiles ni como enemigos del Estado, sino como algo intermedio. Esto queda claro en las leyes romanas que regulaban el estatus legal de ciudadanos romanos que caían prisioneros de guerra. Si perdían su ciudadanía al caer prisioneros de un enemigos del Estado romano, necesitaban someterse a una «reentrada» ritual al mundo cívico que reactivara su ciudadanía, un acto legal conocido como

postliminium. Las leyes explicitan claramente, sin embargo, que los capturados por bandidos no necesitan *postliminium*: los bandoleros no son enemigos del estado. Pero tampoco eran simples criminales, eso se deja claro en las leyes referentes a su trato y castigo. A los bandoleros no se les concedía ninguna de las protecciones o procedimientos normales acordadas para los procesados criminales. Los oficiales que les detenían podían someterlos a tortura y formas extremas de interrogatorio, incluso antes de que los bandidos capturados fueran enviados al gobernador para recibir su sentencia. El tipo de crímenes que se suponía habitual en los bandidos (por ejemplo, raptos, robo de ganado, asalto con violencia) les hacía automáticamente merecedores de los peores tipos de pena de muerte (los *summa supplicia*) que el Estado romano podía infligir: ser arrojado a las fieras, ser quemado vivo o crucificado. Se admitía que las penas aplicadas a los bandoleros no eran sino una forma de respuesta pública y de terrorismo estatal. Los bandidos bien conocidos en una localidad dada debían ser ejecutados y sus cuerpos empalados sobre estacas en los lugares donde hubieran cometido la mayoría de sus crímenes, de modo que la visión de sus cadáveres en descomposición disuadiera a otros de cometer fechorías similares. Hombres como el bandido siciliano Seluro, «el hijo del Etna», fueron sacrificados en público con toda intención como entretenimiento en las arenas gladiatorias del Imperio (Estrabón, 6, 2, 6). También tenemos el caso del bandolero que fue obligado a asumir el papel del bandido ficticio, «Laureolo», en una obra teatral titulada *El bandido crucificado*, y que fue ejecutado en la escena en una variación del espectáculo público entendido como lección moral (Suetonio, *Calígula*, 57; Juvenal, *Sátiras*, 8,187-188, y Josefo, *AJ*. 19.94). Como ocurría con otros recalcitrantes que

rechazaban de tal modo las normas de la sociedad romana que merecían quedar por completo fuera de la ley (por ejemplo, los cristianos), los bandoleros eran arrojados a las fieras en los grandes anfiteatros del Imperio en un tipo de ejecución pública que les marcaba como seres aparte. Se trataba, como se nos narra en el párrafo de Amiano con el que comenzamos este capítulo, de la humillación especial, contra la que los isaurios protestaron lanzándose sobre la colonia romana de Iconio en una verdadera guerra para vengar el deshonor arrojado sobre sus hermanos. La combinación de procedimientos con que el Estado romano respondía a los bandidos en su intento de localizarlos, perseguirlos y castigarlos, les colocaba pues en una categoría distinta a la de enemigos del Estado o a la de los criminales comunes.

Las mismas leyes nos revelan también algo sobre el mundo de los propios bandidos, porque en las declaraciones sobre cómo deben ser capturados y castigados se revelan elementos del mundo en el que se suponía vivían los bandoleros. Los juristas romanos asumían que los bandidos no podían actuar sin una red de apoyos más amplia, y que los gobernadores no podían esperar capturarlos sin atacar primero esta base, «sin la que el bandido no puede permanecer oculto mucho tiempo» (*Dig.*, 48, 13, 4, 2). En los enunciados de todas estas leyes está implícito el reconocimiento del medio principal con el que los funcionarios del Estado van en último extremo a poder capturar bandidos; la traición, que podía ser inducida o forzada. Se estimaba que el apoyo local del que el bandido dependía para sobrevivir era de dos tipos: los lazos de sangre en que el bandolero estaba inserto y, fuera de esto, la comunidad más extensa en la que vivía. Ciertas leyes sostenían incluso que los familiares sanguíneos debían ser tratados con más benevolencia, dado que se suponía que «por naturaleza» se verían impelidos a apoyar a bandidos que a la

vez eran sus familiares (*Dig*., 47, 16, 2). Al atacar estas «conexiones locales», se prevenía a los mandos militares para que no hicieran un uso excesivo de la fuerza, so pena de alienar más aún a unas gentes que el gobierno debía ganarse para socavar los cimientos de la operatividad de los bandoleros (*CJ*, 9, 39, 2, 3 = *Cth*., 9, 29, 2, 3). Si el bandido podía ser aislado en su región natal o, mejor aún, obligado a abandonarla, las posibilidades de éxito de un gobierno que combinara sus objetivos con los de una población local ahora hostil se verían considerablemente incrementadas. El médico Galeno, escribiendo a finales del siglo II, narra precisamente uno de estos casos (Galeno, *Sobre procedimientos anatómicos*, 1, 2): «En otra ocasión vimos el esqueleto de un bandido tendido sobre un alto junto a la carretera. Le había matado un viajero que había resistido a su ataque. Ninguno de los habitantes locales estaba dispuesto a enterrarlo, sino que en su odio hacia él vieron con placer cómo su cuerpo era devorado por las aves que, en unos pocos días, se comieron la carne dejando el esqueleto tan limpio como si fuera para una clase de medicina».

Las leyes romanas también asumen que el bandolero, si quería sobrevivir, debía establecer ciertos tipos de contacto con la sociedad normal. Uno de esos contactos a los que se hace frecuente referencia en las leyes es el *receptator* o «perista», nexo de unión vital necesario al bandido para la reventa de mercancías robadas, para la provisión de objetos necesarios o de dinero y, sin duda, como fuente de información. Las leyes insisten en que dichos individuos deben ser perseguidos especialmente, porque (*Dig*., 47, 16, 1): «Los *receptatores* son la escoria de la Humanidad, dado que sin ellos nadie podría permanecer escondido mucho tiempo. Por ello los peristas deben ser castigados exactamente igual que los propios bandidos. Además, todos aquellos que

estuvieren en situación de capturar bandidos y que les permitieren escapar, habiendo recibido soborno en forma de dinero o de botín, deben ser tratados como si fueran peristas». Pero hay un aspecto más siniestro de la presencia de «contactos locales» que ayuda a explicar no solo la naturaleza profundamente enraizada del bandolerismo, sino también la capacidad de algunos bandoleros para sobrevivir a lo largo de períodos considerables de tiempo a pesar del esfuerzo realizado por el Estado central y por los municipios locales para capturarlos. Este aspecto emerge inconscientemente en leyes como una sobre el castigo de cuatreros, que especifica penas no solo para personas ordinarias, sino incluso para otras de alto estatus social (por ej., *Dig.*, 47, 14, 3, 3).

Pequeñas revelaciones como esa nos facilitan una visión de la otra cara del bandidaje: los lazos sistemáticos que con los terratenientes y poderosos locales desarrollaron los bandidos que operaron con éxito a lo largo de períodos prolongados. Si un individuo muy vulnerable —como un bandido— que operaba muy al interior de espacios dominados por ciudades romanas quería sobrevivir, todo nos indica que debía ser protegido por potentados locales. Las leyes se refieren repetidamente a bandidos que operaban con apoyo encubierto (o incluso descarado) de terratenientes y poderosos «grandes» municipales; expresan su deseo de que el Estado se provea de una fuerza propia precisamente para «abolir la protección de bandidos y criminales armados por parte de los poderosos» (*CTh.*, 1, 29, 8). Otras leyes asumen constantemente la complicidad de *honestiores* o de personas de elevado estatus social en operaciones de bandidos. Las leyes —en especial las del Bajo Imperio— amenazan constantemente a los terratenientes y a sus agentes con penas por albergar a bandoleros en sus tierras o por ofrecer protección a «gente violenta» (por ejemplo, *CTh.*, 9, 29, 1-2;

CJ, 9, 39, 2, entre otras muchas). De hecho, hay una serie constante de evidencias que viene desde la actitud de los grandes propietarios durante las grandes rebeliones serviles de fines del siglo II a. C. (que supusieron la implicación general de pastores-bandoleros) hasta los siglos IV y V d. C., evidencias que atestiguan los frecuentes lazos de patronazgo entre *domini* romanos y bandoleros. El señor ofrecía su «protección» a los bandidos yen cambio estos prestaban sus servicios como séquito armado particular. Pero la relación de las élites locales con los bandidos no era unidireccional, sino recíproca y activa. Un rico y violento camorrista urbano de la novela de Apuleyo, el joven y noble Trásilo, que tenía contactos permanentes con los bandidos locales y que en ocasiones participaba en incursiones con ellos (*Met*., 8, 2 ss), con seguridad no es una creación atípica de la imaginación del escritor.

Estos peculiares lazos se explican en parte por la dura realidad económica, porque los bandidos, como todo el mundo, habían de producir para sobrevivir. Llevaban a cabo uno de los tipos más primitivos de acumulación de riqueza, lo que Aristóteles llamó «modo de producción malhechor». Los bandidos vivían parasitariamente —al igual que los gobernantes—, tomando lo de otros. El robo recorría toda la gama, desde pequeñas incursiones y ataques a gran escala, arrebatando todo el botín que eventualmente estuviera al alcance, hasta exigencias a largo plazo, institucionalizadas y formalizadas como «tributo» exigido a los habitantes locales y los viajeros, sobre todo a cambio de «protección» (Estrabón, 16, 1, 27; Amiano Marcelino, 28, 2, 11 ss). El robo incluía la captura de animales y de seres humanos. El rapto para obtener rescate, al ser muy espectacular, era un tema favorito de los novelistas y afectaba a todo el mundo, desde pequeños propietarios hasta el mismísimo Julio César. Pero el cuerpo

humano podía también ser usado como cualquier otra mercancía para revenderlo en los mercados de esclavos del Mediterráneo. En ambos papeles, como secuestradores violentos o como mercaderes de carne humana, los bandidos podían convertirse en empleados a la mayor escala que el mercado pudiera absorber o demandar. A pequeña escala, los raptos que constituían la base de los beneficios para las bandas pequeñas producían, entre otros tipos de botín humano, jóvenes esclavas que eran arrojadas a los sórdidos burdeles de las grandes ciudades (Apuleyo, *Met*., 7, 10). En el otro extremo de la escala, los piratas mediterráneos de la primera mitad del siglo I a. C. formaban parte integral de las masivas operaciones de captura de esclavos que proporcionaron cientos de miles de cuerpos para los mercados itálicos. La represión del bandidaje suponía, por tanto, exigencias contradictorias que no podían ser resueltas a todos los niveles del gobierno con tanta facilidad como lo fue el «mando ilimitado» (*imperium infinitum*) de Pompeyo en el 67-66 a. C., que llevó finalmente al control del Mediterráneo. La especial asociación de condiciones —la coyuntura política si se quiere—, que llevó a la élite política de Roma a conceder poderes excepcionales a un solo hombre para enfrentarse al peligro de bandoleros y piratas era, sin embargo, poco frecuente. Mucho más a menudo los funcionarios locales habían de arreglarse con las disposiciones locales que se pudieran tomar para enfrentarse a los bandidos.

Ninguna de las descripciones en las fuentes, por muy detalladas que estas sean en lo referente a tipos de bandidos, categorías de sus acciones y tipos de medidas tomadas para controlarles, nos dice mucho sobre los propios hombres y mujeres que eran bandoleros. Se trataba de gente que, por elección u obligación, entraban o vivían en un espacio marginado y proscrito por el Estado y sociedad civil. Las

asociaciones de bandoleros, tanto las formadas por unos pocos individuos como las grandes partidas (o, incluso, por comunidades completas), tendían a caracterizarse por la ausencia de todos los sistemas sociales «elevados» de comunicación mediante símbolos escritos o gráficos. No nos ha llegado —que yo sepa— una sola palabra escrita por un bandido. Se trata de un estado de cosas peor para este tema que en el caso de otros grupos sociales marginales del mundo romano, porque al menos *algunas* mujeres, campesinos, esclavos y libertos —por nombrar unos pocos— nos han dejado *algún* dato sobre ellos mismos. Todo lo que nos queda es, por tanto, las *percepciones* que otras personas tenían de los bandidos, y estas van desde los áridos apartes filosóficos de un Cicerón o un Séneca hasta las duras definiciones legales de los juristas, pasando por los usos metafóricos de poetas, políticos y moralistas. Las visiones externas más extensas sobre los bandidos que poseemos son, sin embargo, las historias «míticas» de bandidos, bien las viñetas insertas en narraciones más extensas realizadas por historiadores, bien las historias más extensas y elaboradas incluidas en las novelas grecorromanas.

La veracidad histórica estricta de la vida de bandidaje descrita en estas historias es muy difícil de interpretar. Puede decirse que las novelas y sus historias funcionan al menos en dos niveles definidos. Sus autores fueron literatos muy educados, parte de la élite cultural del mundo grecorromano. Apuleyo, un norteafricano de la colonia de Madauro, compuso sus *Metamorfosis*, probablemente hacia los 160-170 d. C., en parte como resultado de su preocupación filosófica por la «conversión» y la magia. Se sabe mucho menos sobre Heliodoro y Aquiles Tacio, los otros novelistas cuyas obras albergan episodios importantes sobre bandidos. El primero, nacido en Emesa de Siria, escribía probablemente en la

década de los 230 d. C., y parece estar familiarizado con una gran parte de la tradición literaria helenística. Aquiles Tacio, un griego de Alejandría que escribió probablemente hacia fines del siglo III, muestra también sólidos conocimientos legales y de retórica clásica. Además de divertir, estas novelas pretendían también instruir, aunque por medios sutiles e indirectos, recordando al lector o al oyente el choque entre las costumbres y valores populares y los elitistas. Por supuesto, la «realidad» se percibía en estas novelas solo a través de un fuerte filtro literario y clasista, una lente que refractaba poderosamente la «realidad» que solo se percibía distorsionada. Las clases baja y servil exigían sistemáticamente una caricaturización y visión humorística, además de un gran distanciamiento desde el presente real hacia escenarios míticos de «tierra de hadas». Por otro lado, estos novelistas parecen haber tenido acceso a tradiciones orales (o, quizá, a tradiciones orales que habían sido puestas por escrito) de origen popular que contenían ciertas «verdades» sobre el comportamiento de los bandidos y las realidades de su vida diaria. Pero incluso así existe una escala de «realismo»: Heliodoro, en su *Etiopisa*; Tacio, en sus *Leukippe* y *Kleitophon*, presentan versiones muy fantasiosas de la vida del bandido estrechamente ligadas a las convenciones literarias greco-alejandrinas. En cambio, Apuleyo, en sus *Metamorfosis*, aunque todavía dependiente de modelos griegos anteriores (incluyendo *El Asno*, de Luciano), es también heredero de una tradición latina más realista que deriva de la farsa, sátira y parodia itálicas (como se refleja, por ejemplo, en el *Satiricón* de Petronio). Así pues, sin tener que desarrollar discusiones elaboradas sobre los tipos de realidad en Apuleyo, o sobre las posibles influencias «de la vida real» en su novela, podemos afirmar que Apuleyo representa la fuente más estrechamente ligada a las realidades

objetivas de la vida y organización de los bandidos. Aunque la novela puede haberse concebido en términos de ofrecer una lectura/audición entretenida y, por tanto, puede haber insertado temas derivados de la cultura oral y popular, no podemos olvidar su segundo nivel de lectura, su función como reflexión sobre los ideales de la clase alta y de implicar al oyente en sus categorías. La novela era, por tanto, una forma de ideología. Además de distorsionar conscientemente las realidades del bandolerismo, las historias de bandidos en novelistas como Apuleyo también servían, mediante el uso consciente de la parodia y de otros medios literarios similares, para recalcar las inversiones del orden social adecuado, de la verdadera justicia y poder (esto es, el estatal), precisamente con la intención de estabilizar por inferencia el orden existente de las cosas.

A la hora de interpretar estas novelas y sus historias de bandidos se nos está presentando una mezcla calculada de «realidad» e interpretación. Tomemos, por ejemplo, la repentina aparición de bandoleros en una incursión: el movimiento de una partida para atacar y regresar a su guarida tras la correría se presenta casi invariablemente como efectuado en la oscuridad de la noche. El asalto preparado por los bandidos contra la rica mansión de Demócares en la novela de Apuleyo se planea durante una noche oscura y sin luna precisamente porque es cuando toda la gente civilizada se sumerge profundamente en el sueño, «ese momento de la noche que es el mejor para los bandoleros» (Apuleyo, *Met*., 4, 18, cfr. 4,9). El ataque en el que es capturado por los bandidos Lucio, el narrador de la novela en este momento ya metamorfoseado en un asno, tiene lugar por la noche, cuando los bandoleros irrumpen en la mansión con antorchas y espadas relampagueantes (3, 27-28). La caminata de los bandidos con su botín hacia su escondrijo se planea

cuidadosamente para realizarse durante la noche (4, 4.). Cuando un ruido aterrador sobre la puerta cerrada y asegurada despierta violentamente al dormido Aristomenes en mitad de la noche, su primer pensamiento es que se trata de un ataque de bandidos (1,11). Según otras evidencias comparables en el mundo romano y en el moderno, no hay razón para dudar de que muchos ataques de bandoleros, especialmente sobre aldeas y granjas aisladas, se realizarían a cubierto de la oscuridad. Pero a causa de la fuerte asociación de la noche con la negrura y la muerte, la interpretación de los bandoleros como mucho más que simplemente una partida de asaltantes oscurece la identificación simplista de los mismos como simples tipos criminales. Los bandoleros eran fuertemente identificados con los fantasmas y los muertos; por tanto, asumían un aspecto particularmente aterrador. No es casualidad que el acontecimiento más apocalíptico para los cristianos, «el Día del Juicio», fuera a llegar «como un bandido en la noche» (1 *Tesalonicenses*, 5,2-4; 2 *Pedro*, 4,145; *Revelaciones*, 3, 3, 16, 15 entre otros textos, con fuerte énfasis en la «oscuridad» de la noche). Tomemos ahora la escena inicial de la novela de Heliodoro *Etiopica*, en la carnicería causada por una incursión de bandidos en algún punto de la ribera mediterránea del Delta del Nilo. Ella mira hacia arriba y ve que se acercan más hombres armados; de inmediato le sorprende su «extraño color» y su «aspecto de bandidos», pero a medida que se acercan ella duda, ¿quizá son los fantasmas de todos los muertos yacentes a su alrededor que regresan a la vida? «Si sois seres vivientes», exclama ella, «entonces debéis ser bandidos» (Heliodoro, *Aet.*, 1,3, 1. f.). La confusión permanecía, y se creía con firmeza que muchos bandidos explotaban este temor generalizado disfrazándose

deliberadamente de fantasmas para incrementar el terror causado por sus repentinas incursiones nocturnas.

Las novelas nos muestran puntos de vista híbridos que deben ser interpretados teniendo en cuenta que pueden ser dotados de significados divergentes. Podemos empezar con la sencilla pregunta de quién se convertía en bandido. En las novelas aparece el tema de la persona que se ve obligada al bandolerismo a causa del rechazo o persecución que ha sufrido en la sociedad normal. Un buen ejemplo lo proporciona el jefe de ladrones Tiamo, en la *Etiopica*, de Heliodoro. Se le presenta como «no por completo bárbaro», sino «algo civilizado», porque perteneció a una buena familia. Solo se convirtió en bandido porque se le obligó a ello. El mismo Tiamo nos cuenta la historia (Heliodoro, *Aet*., 1,19, 4): «Como sabes, era hijo de un sacerdote de Menfis. Cuando mi padre decidió ceder el puesto, mi hermano pequeño, un verdadero causante de problemas, me impidió conseguir la plaza de sacerdote. Fue entonces cuando me convertí en un fugitivo con la esperanza de vengarme». Los temas duales de obligación a causa de la necesidad o del deseo de venganza personal se repiten en otras fuentes. Otra perspectiva nos la proporciona un miembro de la banda en la novela de Apuleyo cuando sugiere un reclutamiento para alistar «nuevos camaradas soldados» para la partida. El hombre ve dos fuentes posibles de nuevos reclutas; están, de entre la plebe, aquellos que podrían ser enrolados mediante amenazas o el más atractivo señuelo de las recompensas; por otro lado, están los pobres que proporcionan una reserva natural de futuros bandidos. Como indica el hombre, cuando los menesterosos vean los beneficios que pueden conseguir con el bandolerismo estarán más que satisfechos de abandonar su estado bajo y servil, y más que contentos de poder detentar un poder tiránico como parte de una banda. El individuo

presenta entonces a la inspección del resto de la banda a un nuevo recluta que acaba de atraer: un hombre de aspecto noble, joven y fuerte. El recién llegado al refugio de los bandoleros les da una versión oral de su carrera como forajido, tras la que los miembros de la banda inspeccionan al nuevo recluta y le eligen unánimemente como su nuevo jefe (Apuleyo, *Met*., 7, 4-5). Incluso a través de su parodia del reclutamiento en el ejército romano, la escena muestra una interpretación plausible de candidatos posibles para el bandolerismo: los forzados a ello, los que se ven atraídos por las recompensas, los que se ven forzados a ello por su pobreza y los que ya venían siendo bandidos. Para la pobreza como motivo importante tenemos también el testimonio de fuentes rabínicas: «cualquier hombre está obligado a enseñar un oficio a su hijo; y quien no le enseñe un oficio le enseña a convertirse en un bandolero» (MacMullen, *Roman Social Relations*, 97). Así también uno de los bandidos de Apuleyo, que explica con paciencia a una de las víctimas de sus raptos: «Ya ves, fue la pobreza la que nos obligó a abrazar esta profesión» (*Met*., 4, 23). En el otro extremo del espectro tenemos el modo de vida hereditario de personas que formaban parte de pueblos y regiones de bandidos dentro del Imperio. Este aspecto está suficientemente enfatizado en el modelo de *curriculum vitae* del bandido Hemo de Tracia, citado al comienzo del capítulo. La experiencia, la educación y las realizaciones se enfatizan en este resumen, exactamente como si fuera para un «empleo» normal; pero además, Hemo pone mucho énfasis en una tradición heredada: nació y creció entre bandidos; su padre fue un bandolero muy famoso.

Desde que los nuevos reclutas son aceptados en una banda, entran en otro mundo. Este espejo social era visto, como observó San Agustín, como una parodia a escala de la sociedad. El tamaño real de las partidas de bandoleros

raramente se especifica, pero se asume que son grupos relativamente reducidos, autosuficientes. Las dos partidas de bandoleros descritas en acción por Heliodoro son bastante pequeñas: una cuenta con 10 miembros y la otra con unos 30 (Heliodoro, *Aet*., 1.3). Las bandas incursoras enviadas desde la cueva descrita por Apuleyo son igualmente reducidas, no mayores de alrededor de 12 hombres. Estas pequeñas partidas, enviadas en expediciones de saqueo, eran a veces solo segmentos parciales de una sociedad mayor; esto es, del conjunto de la comunidad de bandidos de la que procedían. La descripción más detallada de una de estas comunidades, de Heliodoro, se refiere al país de bandoleros llamado *Boukolia* por los egipcios. Este «país del ganado» se situaba al otro lado de una cresta montañosa donde las aguas del Nilo formaban un lago profundo con grandes ciénagas en tomo. Aquí tenían su hogar los egipcios «del tipo de los bandidos», en realidad su propia comunidad política, completa con hogares, esposas e hijos. Cada uno de los *Boukoloi* consideraba esta tierra como su propia ciudad (*patria*). Este país remoto, aislado por la «muralla» de canales que lo rodeaban, era también un refugio al que otras personas acudían huyendo de la sociedad civil precisamente para comenzar «una vida de este tipo» (Heliodoro, *Aet*., 1,5,1 y 1,6, 1 ss). Apuleyo, por otro lado, nos ofrece una descripción que encaja con el otro tipo de refugio típico de bandoleros, la zona montañosa: un hogar cavernícola dentro de las montañas, con un puesto de observación en la cima de un monte y un manantial cuidadosamente canalizado para alimentar los rebaños de ovejas en el valle inferior (Apuleyo, *Met*., 4,6).

El tipo de sociedad en que entraba el futuro bandido, y en la que muchos vivían, es presentada por los novelistas como una crítica encubierta de las grotescas desigualdades del conjunto de la sociedad. Sin embargo, es al tiempo un reflejo

genuino de prácticas reales en un mundo dominado por una forma bastante pura de poder personal. En el primer sentido, se juguetea con la «sociedad de los bandidos» como inversión de la sociedad global, como una comunidad donde se enfatiza la participación igualitaria de sus miembros, todos los cuales son mostrados como iguales y merecedores de idéntico trato y recompensas. Aunque no «democrática», la sociedad de los bandidos era percibida como fuertemente igualitaria. Así, por ejemplo, en la toma de decisiones como qué hombre debía trabajar o servir a los otros, el método democrático del sorteo era el empleado (Apuleyo, *Met*., 4, 8). Esta distribución igualitaria del poder emerge no solo en la asignación de tareas iguales en el transporte y en la distribución del botín, sino en la actitud de los bandidos entre sí como «camaradas de armas» (*commilitones*) y «hermanos» (*fratres*). Todos esos ideales se expresan bastante bien en un discurso del jefe Tiamo a sus hombres (Heliodoro, *Aet*., 1,19, 4-6): «Juzgasteis que era personalmente digno de ser vuestro líder. En verdad, hasta este mismo día, desde que vine aquí, nunca me he apropiado de una parte del botín mayor que la de cualquiera de vosotros. Siempre que hemos tenido dinero que dividir, mi mayor preocupación ha sido siempre una división equitativa. Siempre que hemos tenido cautivos para vender, he puesto los ingresos en la caja común. De hecho, en mi opinión, un jefe debe cargar con la mayoría del trabajo, pero tomar solo una parte equitativa de los beneficios. En cuanto a los prisioneros que hemos hecho, he reclutado solo a aquellos cuya fuerza física nos puede ser útil, y he vendido a los débiles y temerosos. Nunca he ultrajado ni violado a una mujer. A los de buena cuna les he liberado a cambio de un rescate, o simplemente por compasión de su desgracia. A las mujeres de baja clase, para quienes la esclavitud es menos una consecuencia de su cautividad que una necesidad de su

condición social, las he distribuido equitativamente entre vosotros para que fueran vuestras siervas». Tiamo continúa diciendo (de un modo que nos recuerda al Agamenón de la *Ilíada*) que podría simplemente haberse quedado con la chica motivo del discurso como parte de su botín, pero que desea tener el consentimiento de todos para recibirla como un regalo de sus amigos (*philoi*).

La sociedad de los bandidos premiaba, por tanto, el ejercicio de un carácter y poder individual fuertes. Por tanto, la gente de la «sociedad normal» a menudo quedaba impresionada precisamente por este estilo que caracterizaba el comportamiento de los bandidos. En gestos, vestimenta, habla y actitud los bandidos aparecían como una raza diferente de hombres; para los extraños, como en las narraciones de los novelistas, este aspecto de los bandoleros era a la vez atractivo y amenazador. También se pensaba que el estilo de vida del forajido era de insolencia calculada; Plutarco reservaba su mayor indignación contra los piratas no por sus ataques armados (no peores que los de cualquier enemigo), sino por su comportamiento insultante, porque solo con esas acciones refutaban públicamente cualquier proclamación de moral universal: «Su mayor acto de insolencia fue el siguiente: cada vez que un prisionero les gritaba que era ciudadano romano y daba su nombre, retrocedían con fingido espanto, como si estuviesen aterrorizados. Se golpeaban los costados y caían al suelo delante del hombre, suplicando su misericordia. El romano quedaba convencido por esta falsa sinceridad, viéndoles actuar como suplicantes a sus pies. Entonces, alguno de los piratas le ponía de nuevo sus sandalias, mientras que otros le colocaban una toga sobre los hombros, con la idea, decían, de no volver a confundirse de nuevo. Entonces, tras haberse reído durante un rato a costa del hombre, repentinamente

dejaban caer una cuerda por el costado del barco en alta mar y deseaban al hombre “buen viaje”». No obstante, para hombres como Plutarco la gota que hacía rebosar el vaso era, mucho más aún que este comportamiento físicamente insultante, el hecho de que los piratas llevaran ropas ostentosas, alardearan de sus armas caprichosas y en resumen se lo pasaran bien: «Mucho más irritante que el temor que causaban era la desagradable extravagancia de su equipo: sus velas doradas, toldos púrpura y remos decorados con plata y hechos a medida. Pero lo peor era la clara impresión de que gozaban con sus maldades y que se pavoneaban disfrutando abiertamente de su ocupación. Sus flautas, guitarras y francachelas resonaban en todas las costas» (Plutarco, *Vit. Pomp*., 24, 3-4, 7).

La vida de los bandidos parecía tan igualitaria precisamente porque carecía de instituciones, de instrumentos de gobierno y de leyes formales. En su lugar, se basaba en el consentimiento de los iguales, en el equilibrio entre las fuerzas de voluntad, el vigor físico y la autoridad de cada miembro de la banda. Por un lado, la camaradería y amistad personal que ligaba entre sí a los miembros de la partida se veía como un ideal operativo; por otro, el lado más siniestro de este estado de cosas era precisamente que la sociedad de los bandoleros dependía necesaria y exclusivamente de esos lazos para mantenerse unida. Y estos amenazaban constantemente con soltarse bajo presiones exteriores. Como indica Heliodoro (*Aet*., 1, 32, 4): «La moral entre los bandoleros es conceder al botín la mayor importancia; y los términos como *philia* (amistad) y *syngeneia* (hermandad) tienen para ellos significado solo en relación con el beneficio». Esta idea es reforzada por Apuleyo, que afirma: «Mi opinión es que los bandidos inteligentes anteponen el beneficio ante cualquier otra consideración, incluida la

venganza» (*Met*., 7, 9). Se presenta a los bandidos como envueltos permanentemente en una lucha contra estos factores de discordia en el seno de su propia comunidad. Su mejor arma contra el caos siempre amenazante era poner un gran énfasis en la lealtad personal hacia los «camaradas de armas» de la banda; nunca abandonaban a compañeros heridos: o los rescataban o los remataban; incluso cuando eran atrapados, nunca se rendían. En sus *Metamorphosis*, Apuleyo nos proporciona un ejemplo modélico. Un joven bandolero disfrazado con una piel de oso fue atrapado en una incursión que se torció por completo. Aunque repetidamente apuñalado por sus atacantes y salvajemente destrozado por los perros, el chico jamás renunció a seguir con su papel de «oso», sin traicionar a sus camaradas, cayendo con la muerte de un héroe (Apuleyo, *Met*., 4, 21). Los bandidos también se unían con estrechos lazos de amistad personal ritualizada, sellada con besos y juramentos rituales, y estaban unidos entre sí por su devoción a una versión propia del dios Marte, a quien el novelista denomina acertadamente «dios patrón de bandidos y gladiadores» (4, 22, 7, 5). Sin embargo, todo esto se oscurecía, en un sistema basado por completo en el poder personal, ante la omnipresente amenaza de la traición. No es casualidad que este aspecto se mezcle con la suposición de las leyes de que la traición era un medio habitual para capturar bandidos. Cuando los bandoleros de la novela de Heliodoro son atacados por sorpresa en su fuerte de los pantanos, su jefe Tiamo busca a su lugarteniente y no lo halla; inmediatamente supone que el hombre le ha traicionado y guía a los atacantes (Heliodoro, *Aet*., 1,30, 1). Y cuando Lucio es conducido por los bandoleros en su nueva forma de asno, reza para no metamorfosearse de nuevo en un hombre porque sabe que en ese caso los bandidos sospecharán traición y le matarán de inmediato. (Apuleyo, *Met*., 3, 19).

Por último, tanto en las novelas como en las fuentes más «factuales», los bandidos no solo eran identificados como «el lado oscuro» del orden existente, con fantasmas y con los espíritus de la noche, sino que se pensaba que también tenían sus propias formas de religión y culto, ya sea la versión bandolera de Marte adorada por los bandidos en las *Metamorfosis*, de Apuleyo, o los más siniestros rituales sangrientos y sacrificios humanos imputados a los *Boukoloi* por Aquiles Tacio y Heliodoro. Se pensaba que los *yatrones* invertían y profanaban a propósito las prácticas religiosas normales, como nos cuenta Plutarco de los piratas: «atacaban y violaban lugares de refugio y santuarios sagrados… ofrecían extraños sacrificios en Olimpia, y celebraban ritos secretos» (Plutarco, *Vit. Pomp.*, 24, 5). En la Antigüedad tardía, y en una convergencia maniquea, los bandidos fueron identificados con demonios y fuerzas demoníacas, realizando aterradoras metamorfosis que requerían para ser contenidas de los extraordinarios poderes de un santo, como San Conon de Isauria, o de los poderes espirituales que emanaban del santuario de Santa Tecla, también en Isauria. Aunque San Conon utilizó poderes divinos para derrotar a los bandidos-demonios, por lo demás se comportó contra los piratas como lo hiciera mucho antes Pompeyo el Grande: les enseñó agricultura y les entregó moradas fijas. También se nos cuenta que San Martín de Tours se perdió durante un viaje a través de los Alpes y que fue atacado y capturado por bandidos; su jefe pensó que Martín temería por su vida, pero este permaneció completamente confiado en su Fe y Esperanza en su Señor, predicó la Palabra de Dios y, según lo expresa el hagiógrafo Sulpicio Severo (*Vit. Mart.*, 5): «¿Por qué hacer de esto toda una historia? El bandolero se convirtió en creyente, escoltó a Martin y le llevó a la ruta correcta, rogándole que rezara por él a Nuestro Señor». Las vidas de tales santos y sus

grandes actos también guardan relación directa con la literatura popular del Alto Imperio al jugar con los temas de la relación supuesta entre bandidos, la muerte y apariciones fantasmales. Así Sulpicio Severo, en su *Vida de Martín*, narra uno de los milagros de su héroe; en las tierras rurales cerca de Tours había un «lugar santo» supuestamente relacionado con un mártir cristiano del lugar; era un lugar de profunda superstición local, y muy reputado para la «opinión pública». Martín tenía, sin embargo, sus dudas sobre la legitimidad del culto. «Así que un día fue al lugar acompañado de algunos de sus hermanos en Cristo. De pie sobre la misma sepultura rezó a Nuestro Señor para que hiciera saber quién estaba enterrado allí y cuál había sido su carácter. Entonces, mirando a la izquierda, vio junto a él un fantasma, sucio y torvo; le ordenó dar su nombre y condición, cosa que el fantasma hizo, confesando un pasado pecador. Había sido un bandolero y había sido ejecutado por sus crímenes, aunque se había convertido en objeto de devoción por un error de las gentes sencillas. En realidad, no tenía nada que ver con los mártires: la gloria era de ellos, lo suyo era el castigo». Martin ordenó retirar el altar y así «libró a la gente de la región de una creencia falsa y supersticiosa».

En el extremo opuesto del espectro relacionado con la «integración» de los bandidos con los habitantes y creencias locales, las novelas «paganas» también indican que los bandoleros tenían contactos y lazos sistemáticos con la sociedad «normal». Heliodoro nos cuenta la historia del pescador que podía indicar el momento en que atacarían los piratas locales; cuando se le pregunta la razón de este conocimiento, replica: «Mira, mi trabajo me pone en contacto frecuente con esos hombres, porque les proveo de pescado. De hecho, gano más dinero con ellos que vendiendo a clientes normales», y continúa diciendo que también da a los piratas

información sobre las entradas y salidas de barcos (Heliodoro, *Aet*., 5, 20,4-7). Del mismo modo, los bandidos de la novela de Apuleyo llegan finalmente a una pequeña aldea rural tras haber recorrido una gran distancia por parajes abruptos después de una de sus incursiones, y allí hay algunos ancianos «conocidos» y «familiares». Les saludan con besos y abrazos ceremoniosos y reciben información vital y alojamiento. A cambio, los bandoleros comparten algo de su botín con los aldeanos (Apuleyo, *Met*., 4, 1). Estas observaciones refuerzan las noticias de los códigos legales romanos sobre los vitales lazos entre los bandidos y sus familias y otros intermediarios, como «peristas».

Las historias noveladas de bandidos tienen por otro lado un significado muy distinto, aparte de los detalles plausibles que nos proporcionan sobre su vida diaria. Ofrecen también un comentario coherente sobre la naturaleza del poder, sobre el contraste entre los opuestos de justicia y la legitimidad en el ejercicio del poder. Así, un jefe de bandidos, como el Tiamo de Heliodoro, es descrito como «de apariencia regia», además de justo, sincero e imparcial en el trato con otros miembros de su banda. En cierto modo, por tanto, las narraciones de bandidos ofrecen el modelo de una sociedad justa donde el rey justo es un modelo de honradez, y no mucho más que un *primus inter pares* dentro de un poder democrático. No es sorprendente, por tanto, que modelos reducidos de estas historias aparezcan insertos dentro de las narraciones más formales de los historiadores. Estos podían utilizar episodios históricos de bandolerismo para ilustrar simbólicamente la confrontación entre las formas legítimas e ilegítimas de poder. Tomemos, por ejemplo, el caso del emperador usurpador Septimio Severo en el golpe de Estado del 193 d. C. Para validar sus aspiraciones al poder se presenta a sí mismo como «enemigo de los bandidos en todo el mundo» (SHA,

Vida de Severo, 18, 6). Cuando todavía no era emperador, sino gobernador de Siria, ocurrió sin embargo un suceso que presagiaba su ascensión posterior al poder imperial: «Un bandido llamado Claudio que estaba saqueando Judea y Siria, y que era perseguido con vigor por el gobernador, se presentó un día ante Severo disfrazado de tribuno militar y acompañado por una escolta de caballería. Saludó y besó a Severo, y el truco no fue descubierto entonces ni se capturó a Claudio más adelante» (Dion Casio, 75, 2, 4). Escenas como esta podían ser empleadas por los historiadores no solo para indicar la naturaleza dudosa de los contactos, sino también para señalar su normalización. Así, el mismo Dion Casio nos cuenta que, durante el reinado de Augusto, «había un bandido llamado Caracotta que actuaba en Hispania y con el que Augusto estaba tan furioso que al principio ofreció un millón de sestercios al hombre que le capturara vivo. Pero más adelante, cuando el bandido acudió a Augusto por su propia cuenta, el emperador no solo no le hizo daño, sino que en realidad le hizo más rico por la cantidad de la recompensa» (Dion Casio, 56, 43, 3). Todo esto significa que, mejor que mantener una situación de constante hostilidad, la relación simplemente se invertía por el expediente de conceder al antiguo bandido un estatus como el de un senador, por un emperador que dio al bandolero la cualificación mínima requerida en el censo para entrar en el rango social superior.

Un material más sorprendente en este sentido nos lo ofrecen las historias de bandidos imbricadas en las historias de Herodiano y de Dion Casio que narran, respectivamente, las vidas de Julio Materno y de Bulla Félix. Julio Materno comenzó como un soldado de carrera que sirvió en el ejército de las Galias durante la segunda mitad del siglo II d. C. y desertó en algún momento a principios de la década de los 180. Los éxitos de sus primeras incursiones atrajeron a

muchos hombres que se enrolaron en su banda (Herodiano, 1, 10 ss). Materno pudo entonces reclutar aún más hombres prometiéndoles «una parte» equitativa del botín. Sus *raids* alcanzaron todos los rincones de las provincias galas; en una acción típica abría las prisiones locales, liberando a los convictos —«sin tener en cuenta sus culpas», censura Herodiano. La «locura» comenzó afectando la Galia, para extenderse luego a Hispania. La narración se preocupa no tanto del simple relato de las actividades de Materno como de la reacción del emperador Commodo. Herodiano nos informa de que, al ser informado de los éxitos de Materno, estalló en furia incontrolable y envió cartas amenazadoras a los gobernadores provinciales exigiéndoles acción. Los tres gobernadores en cuestión eran nada menos que los hombres que en el futuro, y tras el asesinato de Commodo, lucharían entre sí por el trono imperial: Pescenio Niger, Clodio Albino y Septimio Severo. Que el punto esencial de una digresión en este lugar sobre los bandidos es precisamente contrastar los modos de poder legítimo e ilegítimo queda claro porque es justo en este punto de la narración cuando el historiador hace que Julio Materno y sus hombres abandonen de repente su base en la Galia y ataquen el corazón del Imperio, para entrar en la mismísima ciudad de Roma. Materno, nos cuenta Herodiano, planeaba subir él mismo al trono del Imperio. En el último momento, sin embargo, y en un *leitmotif* típico de las historias de bandidos, Materno fue traicionado por sus propios hombres porque, como nos dice Herodiano, «prefirieron un emperador legítimo a un tirano ladrón». Materno y todos sus seguidores fueron capturados y ejecutados; el verdadero emperador estaba por el momento a salvo, pero la precaria naturaleza de su gobierno había quedado al descubierto, y se hace la sugerencia, no demasiado

encubierta, de que el emperador no era mucho mejor que un tirano ladrón.

No es un accidente historiográfico que Dion Casio, en su historia de Septimio Severo, sucesor de Commodo, utilice para un fin similar una narración de bandidos. S. Severo se las arregló para ocupar el trono en 193 d. C. tras una guerra civil prolongada y amarga que arruinó al Estado romano. Su toma del poder era a la vez discutible y necesitada de validación. El bandido al que Septimio Severo debe enfrentarse fue Bulla Félix («el afortunado»), de quien se nos dice que llegó a mandar una partida de más de 600 hombres, saqueando Italia durante más de dos años bajo las mismas narices del emperador, que por entonces estaba en la primera década de gobierno (c. 205 d. C.). Aunque hostigado por numerosas tropas enviadas por el nuevo emperador, Bulla «nunca fue visto cuando se dijo que se le había visto; nunca fue hallado cuando se dijo que se le había hallado; nunca fue capturado cuando se dijo que había sido capturado» (Dion Casio, 77, 10 ss). Esta capacidad para eludir la persecución se atribuye a la gran destreza del bandido, a su superior inteligencia que le permitía, como en la clásica imagen del embaucador, engañar a una fuerza superior. La historia se caracteriza por pequeñas viñetas sobre la habilidad de Bulla para engañar y superar en el movimiento a la torpe y pesada máquina del Estado, por ejemplo, por su hábil uso del disfraz al fingirse un oficial del ejército que requisa para trabajar a algunos de sus propios bandidos que habían sido capturados y encarcelados, una limpia estratagema que le permitió rescatarlos. Por el mismo sistema de engaño capturó al oficial enviado por el emperador para apresarle, procediendo a desarrollar una farsa de juicio, una pieza fascinante de inversión teatral en la que Bulla viste las togas oficiales de un magistrado romano y se sienta en un tribunal para juzgar al centurión que aparece, con la cabeza

rapada al modo de un criminal común, para afrontar su sentencia. ¿Y cuál fue esta?: «Lleva este mensaje a tus señores», dice Bulla, «diles que alimenten a sus esclavos de modo que no tengan que recurrir al bandolerismo». Septimio Severo finalmente se las arregló para capturar a Bulla mediante el expediente de hallar a un hombre capaz de usar el viejo sistema de buscar a una mujer que traicione al bandido. Bulla fue finalmente capturado no en un combate limpio, sino subrepticiamente mientras dormía en su cueva-refugio.

La muerte de Bulla y su banda cierra lógicamente la historia del bandido. Su utilidad para el historiador moderno es que nos proporciona un medio de cuestionarnos la distribución de poder en el Imperio, y el papel del emperador en esa jerarquía como administrador de justicia. Bulla fue arrojado a las fieras en el anfiteatro, para sufrir allí uno de los castigos supremos reservados por el Estado para los peores forajidos. Su banda de 600 hombres se dispersó y desintegró en seguida, dependiente como de su autoridad personal para mantenerse unida. La historia tiene, sin embargo, una escena final de gran importancia para nuestra comprensión del papel del bandidaje. En ella Bulla el bandolero es llevado a presencia del brazo derecho de emperador, el prefecto del pretorio Papiniano. Se nos dice que en dicho encuentro se produjo el siguiente diálogo: Papiniano se vuelve hacia Bulla y le pregunta: «¿Por qué te convertiste en un bandido?», a lo que Bulla replica mirándole: «¿Por qué te convertiste en prefecto del pretorio?».

La respuesta obvia que se agazapaba bajo la superficie de estas preguntas retóricas era que el mismo poder básico había empujado a ambos hombres. En el juego de «Sumacero» (*Zerosum*) sobre el que se edificaba el orden social romano, las ganancias del vencedor eran las pérdidas del vencido. En esta situación muy polarizada, la figura del bandolero era útil

a las clases sociales oponentes. Para la élite, el bandido podía ser explotado como una figura a oponer a la del emperador. El bandido podía ser utilizado como símbolo de un extremo de poder ilegítimo. Se imponía entonces una carga ideológica al emperador que debía demostrar que era un buen gobernante (*bonus imperator*) y no un dictador violento y arbitrario (*tyrannus*). El bandolero era el reflejo opuesto del emperador, la imagen de lo que no debía ser. Por ello, en las historias de bandidos utilizadas por los historiadores, el bandolero —ya fuera un Claudio, un Caracotta, un Bulla Félix o un Julio Materno— podía ser colocado en confrontación directa con el emperador. Cuando el bandido se las arreglaba para eludir con éxito al emperador, lo hacía mediante la inteligencia y la astucia, siendo más listo que el emperador y sus agentes, y demostrando con ello la debilidad del poder «ilegítimo». El bandolero encamaba una fuerza física, una potencia sexual y una simple honestidad en la justicia que, aunque «ilegítima», era un estándar contra el que debían compararse estas facetas del poder personal (que se suponía que el emperador ejemplificaba especialmente). En las narraciones orales populares, que presumimos relacionadas con las historias escritas de los historiadores y novelistas de clase alta, podía utilizarse la figura del bandido para contar una historia diferente sobre la distribución de poder en el Imperio. Así, la confrontación entre Bulla Félix y Papiniano podía ser leída de dos formas diferentes y opuestas. La nueva ideología de masas del Cristianismo podía también apropiarse de las historias de bandidos y explotarlas dentro de su propio marco de referencia. Comenzó a hacerlo en sus propias historias fundacionales, con su anti-rey o Mesías, clavado a la cruz por el poder romano, y enmarcado a izquierda y derecha por dos bandidos crucificados, uno arrepentido y el otro contumazmente beligerante (Lucas, 29,33-43 y paralelos). La

producción literaria de «vidas» de santos se esforzó en perpetuar la misma dicotomía, como muestran ampliamente las historias de San Conon, Santa Tecla y San Martín.

Este inexorable desequilibrio de poder, y el grave conflicto entre sus manifestaciones «personales» e «institucionales», estaban insertos en la estructura misma del Imperio romano. En períodos de crisis, marcados por condiciones caóticas del poder ejercido por el Estado central (a menudo durante la generación siguiente a su penetración en la sociedad local), hombres marginales como el hispano Viriato durante los 140-130 a. C. fueron capaces de escalar los peldaños del poder local hasta convertirse en amenazas menores para el poder romano, momento en que fueron clasificados como bandidos y brutalmente reprimidos. Pero el Estado romano era particularmente débil y proclive a períodos de repentinas escisiones (por ejemplo, «guerras civiles») en los que el procedimiento de «etiquetar» y la represión ya no funcionaban. El eslabón del aparato represivo del Estado que en teoría debía ser más fuerte, sus fuerzas armadas, a menudo resultó irónicamente ser el más débil. Los «Consejos de Mecenas» al emperador Augusto (en realidad un texto compuesto a principios del siglo III por el historiador Dion Casio, 57, 27, 4) nos dan una vívida descripción del tipo de hombres que pensaba deberían ser reclutados por el ejército —los de mayor fuerza física y necesitados de un medio para ganarse la vida— que eran, en otras palabras, los candidatos ideales para convertirse en bandidos. El mismo historiador deja también clara la estrecha línea que separaba a los dos tipos de hombres. Cuando Septimio Severo decidió formar su Guardia Pretoriana con legionarios provinciales en lugar de con itálicos, Dion señala que «se vio claramente que con dicha acción arruinó a la juventud italiana, que ahora se volvió hacia el bandidaje y el combate de gladiadores en lugar

de servir en el ejército». Los nuevos pretorianos que aparecieron ahora en la ciudad no parecían, sin embargo, muy diferentes de bandoleros: «el [S. S.] llenó la ciudad con una muchedumbre abigarrada de hombres armados, de apariencia salvaje, aterradores en su habla y rudos en su lenguaje» (Dion Casio, 75, 5-6). Pero gran parte del reclutamiento del ejército romano en este período, especialmente en sus unidades auxiliares, parece haber sido determinado por una política deliberada en este sentido: incorporar reclutas rudos y violentos como los Mauri de las montañas del Atlas y los Itureos del Líbano, que en otro caso formarían núcleos de bandolerismo dentro del Imperio. En ocasiones se decía que los emperadores, como Marco Aurelio, habían reclutado directamente bandidos para el ejército (en este caso los de Dardania y Dalmacia) (SHA, *Vida de Marco*, 21,2, 7).

En períodos de fragmentación grave del poder central y de la autoridad del Estado había poco que pudiera evitar que individuos localmente poderosos, a los que el Estado en alguna ocasión había calificado como bandidos, ascendiesen por las grietas de la estructura del Estado. El patrón queda ejemplificado al principio de la llamada «crisis del siglo III», a fines de la década del 230 d. C., por la carrera de Maximino el Tracio. «En su juventud fue un pastor, un joven de aspecto noble e impresionante. Más adelante se unió a incursiones de bandidos y protegió a los habitantes locales de ataques armados. Luego se unió al ejército y sirvió en caballería. Llamaba la atención por su fortaleza física, sobrepasaba a todos los soldados en bravura, era elegante en su virilidad, rudo, arrogante, despreciativo, pero, con todo, un hombre justo» (SHA, *Vida de Maximino*, 2, 1). Un hombre que en otros tiempos hubiera sido reprimido por el Estado o absorbido de por vida dentro de los límites de sus fuerzas

armadas, llegó ahora a emperador de Roma. Este no es desde luego el modo en que se creaban los antiguos, constitucionales y longevos emperadores romanos. Pero, por muy breve y efímero que fuera el modelo de «bandolero venido a más» del tipo de Maximino, era tan típico de lá estructura política del Imperio romano como pudiera serlo un Augusto o un Constantino. Ejemplos de bandoleros políticos que fueron capaces de legitimar su poder se dan una y otra vez, especialmente en el periodo de colapso del Imperio en el siglo V avanzado, cuando bandoleros isaurios como Zenón fueron capaces de llegar a generales, cónsules e incluso emperadores de Roma.

En cuanto a aquellos bandidos que nunca «ascendieron», y que representan la inmensa mayoría de los bandoleros conocidos durante el Imperio, no nos han dejado documentación de sus pensamientos y esperanzas, de sus exigencias, de sus perspectivas en las redes de poder que constituían el Imperio de sus tiempos. No puede dudarse de que la imagen que proyectaron en la mentalidad del común de las gentes llegó a ser una parte de las creencias populares, de la «mitología popular» si se quiere, tanto como lo fue cualquier deidad o demonio local. San Martin puede haber triunfado al liberar a los campesinos de la zona de Tours de una «falsa creencia» al adorar como santo a un bandido local. Pero esta viñeta atestigua la presencia abrumadora de unas creencias populares, de «opiniones comunes» y de «supersticiones locales», firmemente enraizadas en el comportamiento del campesinado de la región, además de en el de sus lideres religiosos locales, tanto sacerdotes como otros clérigos, unas creencias que requirieron la intervención nada menos que de Nuestro Señor y de su santo agente para ser erradicadas. Por lo que se refiere a las duras realidades de la vida del bandolero, y a las actuaciones y esfuerzos reales de

los bandidos que subyacen tras dicho culto, se hallan, sin embargo, oscurecidas permanentemente por las distorsiones y silencios intencionados de la producción literaria de la Antigüedad. Lo que realmente fueron esos hombres y mujeres seguirá siendo un mito para siempre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Yo mismo he ofrecido una interpretación general titulada «Bandas in the Roman Empire», *Past & Present*, 105 (1984), 3-52, sobre el que este articulo ofrece alguna elaboración. Sobre las conexiones generales entre bandidaje y piratería, ver M. Clavel-Lévêque, «Brigandage et piraterie: representations idéologiques et pratiques impérialistes au dernier siècle de republique», *DHA*, 4 (1978), 17-31, y especialmente Y. Garlan, «Signification historique de la piraterie grecque», en el mismo número, pp. 1-16; sobre el proceso de clasificación de los enemigos políticos como bandidos, ver R. Mac-Mullen, «The Roman Concept Robber-Pretender», *RIDA* (ser. 3), 10 (1963), 221-225; sobre la conexión entre bandolerismo y rebeliones serviles; ver M. Capozza, «Il brigantaggio nelle fonti della prima rivolta servile siciliana». *Atti dell'Istituto Venmeto di Scienze, Lettere ed Arti*, 133 (1974-75), 27-40; para algunos estudios regionales en Oriente, ver R. A. Horsley, «Josephus and the Bandits», *Journal for the Study of Judaism*, 10 (1979), 37-63, y «Ancient Jewish Banditry and the Revolt against Rome», *CBQ*, 43 (1981), 409-432; y Ben Isaac, «Bandits in Judaea and Arabia», *HSCPh*, 88 (1984), 171-203; sobre la vigilancia y administración de Italia y el Imperio, ver F. Millar «Italy and the Roman Empire: Augustus to Constantin», *Phoenix*, 40 (1986), 295-318; más particularmente sobre la labor de policía en Roma e Italia, contamos ahora con un trabajo que abre nuevas vías de investigación, de W. Nippel, *Aufruhr und «Polizei» in der römischen Republik*, Stuttgart, 1988; sobre los intentos estatales de controlar el bandolerismo, ver las dos comunicaciones de F. M. de Robertis, «Prosperità e banditismo nella Puglia e nell'Italia meridionale durante il basso impero», en M. Paone & I. Galatina (eds.), *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli*, I (1972), 197-232, e «Interdizione dell "Usus Equorum" e lotta al bandidisrno in alcuni costituzioni del basso Impero», *SDHI*, 40 (1974), 67-98; sobre bandoleros y pastores, ver A. Russi, «I pastori e l'esposizione degli infanti nella tarda legislazione imperiale e nei documenti epigrafici», *Mélanges de l'Ecole française de Rome: Antiquité*, 98, 2 (1986), 855-872; sobre la identificación entre bandidos y fuerzas demoníacas en la Antigüedad tardía, ver G. J. M. Bartelink, «Les démons comme brigands», *Vigiliae Christianae*, 21 (1967), 12-24, y A. Giardina, «Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra tarda antichità e medioevo», *Athenaeum*, 61 (1983), 374-389; sobre los estereotipos literarios del bandido, ver J. Winkler, «Lollianos and the Desperadoes», *Journal of Hellenic Studies*, 100 (1980), 155-181; y para estudios relacionados a la vez con Oriente y con el Bajo Imperio, ver J. H. W. G. Liebeschuetz, «Security and Justice», cap. 4, 1 de *Atioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford (1972), 119-126, y mi trabajo «Bandit Highlands and Lowland

Peace: the Mountains of Isauria-Cilicia», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, en prensa.

Capítulo duodécimo

«HUMANISTAS»: LOS ROMANOS Y LOS DEMÁS

Paul Veyne



Fragmento de un relieve en que aparece un galo luchando contra un soldado romano.

Tranquilícese el lector: el autor desconfía tanto como él de la palabra *humanitas*, ya que esta palabra es a la vez vaga y laudatoria: se refiere a la calidad de los seres humanos que son dignos del hermoso nombre de hombre porque no son bárbaros, ni inhumanos, ni incultos. *Humanitas* quiere decir cultura literaria, virtud humana y estado de civilización; nuestra tarea será, pues, preguntamos qué era el hombre romano, o mejor, qué es lo que pretendía ser, qué es lo que entendía por civilización y qué características han diferenciado a la civilización romana (o más bien greco-romana) de las demás grandes civilizaciones. ¿Acaso son humanos todos los hombres? ¿Son hombres los esclavos y los bárbaros? *Uomini e nò*: ¿es lo mismo Humanidad que género humano? ¿Qué pensaban entonces los romanos de su propio imperialismo? ¿Ha sido universalista el pensamiento antiguo, ha iniciado la unidad del género humano?

Liberémonos rápidamente del estudio del propio término; este término de *humanitas* sirvió en primer lugar para traducir la palabra griega *paideia*; «en Grecia se descubrieron la *humanitas*, las bellas letras e incluso el cultivo de las plantas», dice Plinio el Joven (*Ep*., VIII, 24, 2). La Humanidad distingue también al culto (y más generalmente al hombre de esmerada educación y buena familia, *pepaideumenos*), de la gente del pueblo, grosera, y de los miembros escasamente instruidos de la clase dominante, que debido a su incultura no hacen honor a su clase. Además, *humanitas* corresponde a una palabra griega, la de *philanthropia*; es la cualidad de un hombre que no era severo ni altanero, que hacía más de lo que la estricta justicia exigía y no reclamaba todo lo que le era debido. En los textos jurídicos, por ejemplo, la humanidad de un juez o de un emperador se traduce en favores personales o en medidas de clemencia, en la anulación de un impuesto. Todos los hombres pertenecen al género humano, pero

algunos, como puede verse, son más humanos que otros: no viven como animales salvajes, o no son inhumanos, o bien están impregnados por lo que un día se denominarán «las humanidades».

La *humanitas* es pues más un mérito que un rasgo universal. Cuando el mérito es de un individuo, añade un algo de dulzura a la justicia común o modera la rigurosidad (Cicerón, *Ad Att*., IV, 6, 1). Cuando es el mérito de una sociedad entera, añade enriquecimientos ajenos a la sencillez primitiva: todos los hombres comen y trabajan, pero no todos han descubierto las artes y técnicas ni las bellas letras. A estas articulaciones se yuxtapone una progresión interna del individuo. Los salvajes son demasiado rigurosos y a la vez no lo son suficientemente: no saben concederle algo a la Humanidad, no saben resistirse a sus impulsos; la *humanitas* modera la dureza, mientras que la ley enseña la disciplina (Cicerón, *Cael*., XI, 26). Una inquietud subyace sin embargo: ¿esta humanidad no sería un síntoma de afeminamiento? (César, *B. Gall*., I, 1, 3). La civilización, que ablanda las almas, las reblandece y las prepara para la esclavitud (Tácito, Agr., XXI, 3).

Véase en ella un progreso o un motivo de preocupación, lo cierto es que la *humanitas* corresponde en todo caso a lo que nosotros llamamos civilización: una modificación interna del hombre y a la vez una prolongación del control humano sobre el mundo externo; ciudades, casas de piedra, edificios públicos, agricultura, estudio de la elocuencia (Tácito, *Agr*., XXI, 1-2). Como las plantas, los seres humano existen bajo dos formas: unos viven en estado salvaje, los demás han mejorado gracias a la cultura (César, *B. Gall*., I, 1, 3). Esta es la gran separación de la que se han beneficiado ciertos pueblos; han descubierto la civilización (Vitruvio, II, praef. 5). El Imperio greco-romano con sus tres millones y medio de

kilómetros cuadrados es un islote de civilización en medio de los bárbaros; el pagano Celso se lo hace observar a los cristianos: si el régimen imperial sucumbiera, el mundo se convertiría en presa de incultos y feroces bárbaros (Estrabón, final del libro VI); el católico San Optato se lo hace observar a los donatianos, cismáticos y rebeldes a las órdenes del santo emperador: «el Estado no está en la Iglesia, pero la Iglesia sí está dentro del Estado, es decir, dentro del Imperio romano; aquí es donde se encuentran los santos sacerdocios, el pudor de las vírgenes consagradas, cosas que no existen entre los bárbaros o que si existieran no se encontrarían a salvo».

¿Hay que creer pues que fuera de los pueblos helenos o helenizados no existe más que salvajismo e ignorancia? Los greco-romanos, que no eran ni ingenuos ni más etnocéntricos que el resto de los hombres, no estaban muy convencidos de ello; cuando estaban descontentos consigo mismos, se preguntaban si los bárbaros no serían los únicos que habrían conservado la pureza y el vigor originales; ¿el Imperio es pues decadente o civilizado? Oscilan entre la hipótesis de un salvajismo original y la de una autenticidad original. Se preguntan igualmente si la Humanidad primitiva habría vivido en un estado de ignorancia o si, por el contrario, le habría correspondido la filosofía auténtica, que ha sido olvidada o modificada desde entonces; ciertos pueblos muy antiguos (egipcios, indios, etíopes, caldeos o incluso los judíos) habían conservado una sabiduría y una religión muy antiguas, de las cuales había que aprender cuidadosamente (así hicieron Apolonio de Tiana, Iamblico y muchos otros). Ya que la civilización no está hecha de inventos, sino de descubrimientos. ¿Y dónde se descubre algo? Entre los extranjeros, cuando saben algo que nosotros ignoramos, o en la misma naturaleza.

La idea que los antiguos se hacen de los descubrimientos y del peso de la civilización es, pues, muy diferente a la idea contemporánea de progreso. Hay que evitar leer con lentes modernos al epicureísta Lucrecio, al que equivocadamente se ha considerado como el precursor de nuestra idea de progreso; Lucrecio no pensaba nada que no hubiesen pensado ya Platón o los estoicos. Los descubrimientos de la civilización no provienen de un orden que la cultura viene a superponer a la naturaleza y que permite al hombre salirse de la fatalidad natural; al contrario, ya están prefigurados en la naturaleza, y se hacen «siguiendo la línea de puntos», si se me permite decirlo así; el descubrimiento humano del lenguaje se realizó imitando el canto de los pájaros. Hay que saber, en efecto, que los secretos de la naturaleza están bien escondidos; no se desvelan poco a poco, solo se descubren progresivamente, y paso a paso, *pedetentim progrediens*, como dice Lucrecio; esta progresión no es prueba tanto del poder del genio humano como de su debilidad. Además, como constata Séneca con tristeza, quedan muchas cosas que solo se descubrirán en un futuro. ¿Estos descubrimientos progresivos son un verdadero progreso del que hay que felicitarse, como hizo el siglo XIX? Sí y no; de ellos derivan el bien y el mal; los salvajes mueren de inanición y los civilizados de indigestión, dice Lucrecio. Además, si el pensador está de mal talante, decretara que lo que se llama civilización debería llamarse mejor decadencia. La idea moderna del progreso implica las nociones de cultura (opuesta a la naturaleza), de invención (opuesto a descubrimiento) y de un futuro esperanzador. En otro momento volveremos a las innovaciones técnicas y a las maravillas de los ingenieros antiguos.

Civilizados, para lo bueno y lo malo, los habitantes del Imperio sabían que el mundo era amplio y que no eran los únicos civilizados. Los mercaderes iban a las islas lejanas de

Taprobane (Ceilán) o de Iaba (Java); alababan las dulces costumbres de los chinos y su Gran Muralla; soñaban con benevolencia con esa nación, tan lejana que era inofensiva. Séneca no dejaba de lado la idea de que un día un barco, navegando hacia el Oeste, encontraría un continente desconocido… (*Medea*, 374).

Aquí se desvela la contradicción interna que comparte la idea del mundo, de Humanidad considerada en su totalidad. Los romanos no ignoraban que la frontera oriental de su Imperio no llegaba ni a la mitad de esta isla gigantesca que era, para la ciencia de la época, el conjunto de las tierras emergidas; pero al mismo tiempo, los griegos no hacían más que repetirles desde hacía tiempo que la tierra habitada estaba bajo su dominio. Esta contradicción pertenece a todos los tiempos; lo que se llama mundo o Humanidad es normalmente el *oikomene*, es decir, el horizonte humano en cuyo centro cada civilización se encuentra situada y puede abarcar con la mirada tan lejos como pueda extenderse su vista. Efectivamente, cuando pensamos en la Humanidad entera, podemos examinarla desde dos puntos de vista opuestos; o bien la consideramos en su totalidad, como si tuviéramos por su periferia al orbe terrestre en nuestras manos; o bien la consideremos desde una perspectiva etnocéntrica; la primera visión es universalista y verdadera, pero abstracta y fría; la segunda es parcial, pero efectivamente mucho más importante, ya que la mayor parte del mundo de la cual somos el centro nos concierne mucho más que el resto de la Humanidad (es por ello que el descubrimiento de América o de la Humanidad prehistórica, que han provocado un cataclismo en la visión universalista, en cambio han conmovido en mucho menor medida a sus contemporáneos de lo que podemos pensar).

Encontramos una contradicción semejante en la idea que el pensamiento antiguo tienen de la especie humana: sabe que en teoría la Humanidad es una sola, pero no quiere saberlo. ¿Desde cuándo lo sabe? ¿Desde cuándo los hombres estiman que pertenecen todos a una sola y misma especie, sean griegos o bárbaros, libres o esclavos? La filología clásica ha construido sobre ello una novela hagiográfica: alaba a Cicerón o a Séneca por haber hablado de la «común sociedad del género humano» (Cicerón, *Fin*., III, 19, 62), honra a los estoicos por su así llamado universalismo, afirma a veces que antes de estos filósofos, los griegos no consideraban humanos al esclavo o al bárbaro, ven en el famoso verso «*homo sum, humani nihil a me alienum puto*», una de las grandes citas históricas. Tan persistente es la ilusión idealista o más bien academicista que confunde la realidad histórica con la imagen de esta realidad en el espejo de los textos clásicos.

De hecho, el descubrimiento de la unidad de la Humanidad es anterior a los estoicos en unos cuatro millones de años aproximadamente, data de los primeros homínidos, ya que todos los animales superiores saben reconocerse entre sí como miembros de sus especies respectivas: un gato reconoce a otro gato como congénere suyo y sabe que un perro pertenece a otra especie. Pero reconocer a Adán como padre común de todos los hombres es una cosa, sacar consecuencias prácticas de ello es otra. «Existe una amistad, como quien dice, entre los pájaros y más generalmente entre los representantes de una misma especie viviente», escribe Aristóteles (*Eth. Nic*., 1155 a 19), el cual añade que durante un viaje se percibe que «todo hombre es un ser próximo a otro hombre y amistoso». Aristóteles probablemente pensaba en la curiosidad que empuja a cualquiera hacia el extranjero que está de paso, en las leyes de la hospitalidad; ¿quién se negaría a indicarle el camino a un viajero? Como dice Cicerón (*Off*., I,

16, 52), nadie le niega agua a otro si mana abundantemente, ni fuego, que puede darse sin que por ello uno se tenga que privar de él. La virtud de humanidad es pues natural, pero para el común de los hombres, solo actúa en un estrecho margen o incluso puede llegar a ser solo una «cobertura ideológica»; para los filósofos, intentaremos precisar en qué lugar de su sistema ponen la unidad del género humano y las conclusiones que sacan de ello.

Lo más sencillo es tomar un ejemplo, el de la esclavitud, que choca con nuestro propio sentido de la Humanidad y del género humano. Tomando las cosas al pie de la letra, Platón y Aristóteles son tan universalistas como los estoicos: ninguno de ellos ignora que los bárbaros y los esclavos son seres con dos pies y sin plumas que pertenecen al género humano. Pero, por otra parte, constatan, como nosotros, que las capacidades congénitas de los individuos son diferentes. El problema para ellos será decidir si lo importante es esta común naturaleza o las desigualdades entre los individuos (veremos que para nosotros, los modernos, el problema es completamente diferente). Para Platón y Aristóteles, una organización social justa se basa en las desigualdades: los esclavos, que solo son individuos mediocremente dotados (basta con verles para convencerse de ello), solo sirven para trabajar y obedecer. Los estoicos, por su parte, se proponen no tanto justificar la sociedad (de la cual no piensan gran cosa) como abrir al individuo la via de la felicidad y de la virtud. Profesan que la naturaleza está bien hecha: aunque las capacidades físicas e intelectuales sean desiguales, han dado a todos los individuos la posibilidad de acceder felizmente a la virtud. Cada cual llegará a ella si cumple con su oficio en el puesto que la Fortuna le ha asignado: si es el emperador, hará virtuosamente su oficio de emperador; si es esclavo, su tarea de esclavo. (Asimismo, San Pablo dice que todos los hombres

tienen un alma inmortal y todos pueden llegar a salvarse, si se portan bien; que el esclavo sea pues virtuoso, que obedezca a su amo). La esclavitud, para los estoicos, no es natural, porque la única distinción natural es la de cuerdos y «locos»: el verdadero esclavo es el hombre libre no virtuoso, puesto que se halla sometido a sus pasiones, el universalismo estoico conduce pues al mismo punto, prácticamente, que Platón o Aristóteles.

Esta incapacidad donde se han encontrado los mayores pensadores para tomar distancias con respecto a la realidad histórica de la esclavitud nos parece en primer lugar incomprensible; para comprenderla primero nos hace falta tomar conciencia de nuestra propia concepción del universalismo, que es muy original (puede ser por ello uno de los mayores hitos del pensamiento humano). Para ello, debemos volver en primer lugar a Aristóteles. Este escribe en varias ocasiones que los esclavos son hombres, pero la esclavitud es natural (fuera de esos casos injustos de hombres nacidos libres y de nacionalidad griega, y que han sido vendidos como esclavos después de la toma de su ciudad por sus enemigos); por regla general, se nace destinado por la naturaleza a la esclavitud. La prueba es tan evidente a los ojos de Aristóteles que apenas si la expone; entre otros indicios, «la naturaleza tiende a hacer los cuerpos de los esclavos diferentes a los de los hombres libres, los hace fuertes y aptos para los trabajos viles indispensables, mientras que los hombres libres son esbeltos e incapaces de semejantes tareas» (Aristóteles, *Pol.*, 1254b 25, y en general los caps. 1, 3-7).

Los esclavos nacen congenitalmente fuertes y viles. Esta regla natural tiene sus excepciones, ya que puede ocurrir que un hijo de esclavo nazca con un cuerpo débil y un alma elevada, de la misma manera que a veces gente de bien no engendra gente de bien; pero ya se sabe que las leyes de la

naturaleza son tendenciosas: se cumplen casi siempre, pero no siempre (Aristóteles, *Pol.*, 1254b 27).

Se ve cómo ha procedido Aristóteles: tiene delante a unos esclavos que son unos pobres desgraciados e incapaces de vislumbrar su apariencia social y adivinar su origen, ve a estos hombres fuertes, humildes e ignorantes, y no se le ocurre pensar que la servidumbre y el desprecio los ha hecho efectivamente ser viles y los embrutece. La idea de que no se nace esclavo, mujer o bribón, sino que se llega a ello debido a la socialización no se desarrollará hasta el siglo XIX. Además, Aristóteles piensa por géneros y especies y no es muy sensible a los individuos.

Dos cosas hay, pues, que nos hacen inconcebible la esclavitud. La primera, nuestra doctrina de los derechos del hombre, que niega las desigualdades entre individuos; cualquier hombre tiene ciertos derechos que se consideran fundamentales, estos derechos excluyen automáticamente la esclavitud, y su posesión no depende tampoco de las capacidades individuales. La segunda es una hipótesis sociológica que niega las desigualdades de hecho entre los grupos: sexo, raza y clases tienen virtualmente las mismas capacidades medias para ciertos objetivos que se consideran fundamentales, cuando haya una inferioridad colectiva no se considera congénita, sino que se debe a la socialización o al peso del pasado. El ideal sería dar a cada individuo su «oportunidad». El origen de esta hipótesis y de este ideal se encuentra probablemente en la reflexión histórica y sociológica de nuestro siglo; ciertos indicios sociales e históricos sugieren, efectivamente, que los grupos son virtualmente iguales en capacidades. Aristóteles consideraba legitima la esclavitud, ya que medía los derechos fundamentales según las capacidades individuales y creía en el carácter congénito de las incapacidades colectivas.

A los ojos de los modernos, el universalismo estoico es tremendamente tímido; vamos a ver que esta timidez revela los límites del pensamiento antiguo en su totalidad. ¿Por qué los hombres no son iguales más que por su virtud? ¿Cómo es que los estoicos no han visto que la sociedad esclavista es injusta? Porque la virtud, que ellos definen de un modo muy particular, permite cumplir el modo de existencia que la finalidad natural ha previsto para la especie humana; esta virtud es una facultad que la «naturaleza» (en el sentido cuasi biológico de esta palabra) ha dado a los representantes de la especie humana, así como ha provisto a los animales de instintos necesarios para su supervivencia y para la de los de su especie. Pero el pensamiento antiguo, cuando se pregunta a sí mismo, se orienta espontáneamente hacia la «naturaleza» y el «cosmos» (física); en cambio su catalejo no está regulado como el nuestro para los aspectos que nos parecen más próximos, la «sociedad» y la «historia», que ni siquiera distingue. Por lo tanto, cuando el pensamiento se convierte en algo más audaz y es capaz de ver más allá de la ciudad según la concepción que Platón y Aristóteles, con su constitución esclavista, lo que percibe no es sociedad, sino naturaleza y destino cósmico.

Según la doctrina estoicista, todo es fatalista en el cosmos físico y biológico, pero también en el tiempo histórico; era fatalista el que Cipselo gobernara en Corinto, que tuviera lugar tal batalla naval, que Sócrates hubiese muerto o que Catón fuera al Senado tal día. La fortuna y el simple azar no existen más que por nuestra ignorancia de las causas. Pero los estoicos afirman también que todo es providencial (el único entre los estoicos que atribuía el mal a nuestros vicios y no al dios era Cleante); el mal no es más que la contrapartida inevitable del bien. Al precio de ciertos sofismas, los estoicos conciban esta fatalidad y esta providencia con la libertad

humana (*proairesis*). Pero apenas han expuesto estos principios que ya han olvidado sacar consecuencias para la historia. Cuando dan ejemplos de la providencia divina, los toman prestados de la naturaleza y de la antropología general; la naturaleza varía según las estaciones para que podamos cultivar la tierra y humanizarla gracias a nuestras manos y nuestros descubrimientos. Cuando Séneca y los demás estoicos hablan de historia política, solo ven en ella la lucha entre virtud individual y la Fortuna (solo Lucano se preguntará por qué el dios ha querido la victoria de César sobre Catón). La teodicea estoica no justifica la existencia de los males físicos, seísmos o naufragios de barcos de peregrinos, pero parece olvidar los dramas históricos. Esto se encuentra fuera del alcance de su forma de pensar. En la práctica, si no en teoría, todos los estoicos piensan como Cleante. Sigamos preguntando al estoicismo sobre sus reveladoras timideces. Nadie ignora que los estoicos se consideraban ciudadanos no de una ciudad humana, sino del cosmos: son «cosmopolitas». ¿Quiere decir esto que se consideraban ciudadanos del mundo (humano) en su totalidad? No: el cosmos es un orden de fenómenos físicos, teatro natural de todos los hombres, griegos o bárbaros (cfr., por ejemplo, Séneca, *Consolación a Marcia*, 18, 1); en cuanto al destino, rige a los individuos, no a las ciudades o colectividades. Si un hombre queda exiliado entre los bárbaros, encontrará allí el mismo sol, las mismas estaciones, el mismo instinto de interesarse por sus hijos y sus nuevos conciudadanos; esclavo o libre, allí desempeñará su oficio. La naturaleza nos ha dado el instinto de ayudar a nuestro prójimo tomando parte en las funciones públicas; ningún programa político se deduce de ello. Pero supongamos que una ciudad extranjera declarara la guerra a Roma (ya que ciertos pueblos son «nuestros enemigos»; cfr. Séneca, *A*

Lucilius, 110, 14). Pues bien, cada cual hará su deber y luchará por sus conciudadanos; esta virtud es común para los hombres de ambos bandos: «Hay tanta virtud en el atrevido asaltante como en el asaltado irreductible. Escipión ha sido grande cuando sitió Numancia, y obligó a los invencibles españoles a darse la muerte con su propia mano; no menos grande fue el valor de los asediados, que supieron que nada está cerrado cuando la muerte queda abierta y expiraron abrazando su independencia nacional sobre su pecho» (Séneca, *A Lucilius*, 66, 13). Universalismo e internacionalismo no son la misma cosa.

Aristóteles consideraba a los bárbaros como hombres congénitamente destinados a ser colonizados por los griegos; Platón apenas si se preocupaba por los bárbaros. Los estoicos ponen en ello más humanidad y menos prejuicios etnocéntricos, pero el resultado final de su universalismo no es muy diferente. Nunca han pensado en unificar políticamente a la Humanidad; se le hace demasiados honores cuando se ve en su doctrina la ideología de los imperios universales, de Alejandro o de Roma, que tenían un universalismo más bien conquistador. La ciudad cósmica no confiesa ni desmiente sus conquistas, y Séneca toma a Alejandro por un loco, movido por la rabia de saquear y de pillar. El trazado de las fronteras no se encuentra en el cosmos, que es el orden de las cosas naturales. Plutarco saluda a Alejandro como el conquistador que ha realizado en los hechos lo que los estoicos no habían hecho más que enseñar; como se ve, este fiel súbdito del Imperio romano se encuentra muy dispuesto a legitimar e idealizar el régimen político establecido (Plutarco, *De Alexandri virtute*, I, 6; *Moralia*, 329a). Si la palabra ideología sirve para algo, es para designar este tipo de pensamiento edificante. Por el contrario, no es a causa de su ideología por lo que las grandes filosofías antiguas

no han podido centrar su atención en la crítica social e histórica, sino porque los hombres e incluso los filósofos no pueden pensar cualquier cosa en cualquier momento.

Dejemos a los filósofos: los tiempos no han llegado en los que las palabras humanidad o derechos universales harán tambalear la realidad. Es en la moralidad colectiva, en la moral diaria, donde podemos observar algunos efectos de la noción de *humanitas*, que apareció en la Grecia del siglo IV bajo el nombre de *philanthropia*. Estos efectos son muy sensibles, pero poco eficaces; la conciencia de sí mismo y el vocabulario se ven afectados en mayor medida que las conductas. El imperialismo romano y los horrores de la guerra griega y romana son prueba de ello, ya que se alardeaba fácilmente de haber dado muestras de humanidad en este terreno.

Como cualquier otra sociedad, Grecia siempre conoció y practicó ciertas virtudes llenas de humanidad, pero no supo ponerle nombre a esta virtud sino ya bastante tarde. Honraba la conmiseración, la dulzura, la benevolencia; en Homero, el suplicante, el huésped o incluso el mendigo deben ser tratados humanamente; el espíritu caballeresco duda entre el resentimiento (la cólera de Aquiles) y el olvido de las ofensas, incluso la compasión hacia Príamo, ya que todos los hombres toman parte en la desgracia: Aquiles llora sobre su padre que pronto morirá, frente a Príamo, que llora su hijo muerto por Aquiles.

«Grecia y Persia viven en patrias diferentes y se pelean, sin embargo son hermanas de la misma sangre», escribe Esquilo (*Pers.*, 181). La palabra bárbaro no designa ninguna especie viviente, diferente de la de los helenos, es un término de desprecio xenofóbico, como lo hay en cada pueblo para designar a los que le son extranjeros. A lo largo del siglo IV

este desprecio se erigirá en teoría política, la de la superioridad de la nación griega sobre el Gran Rey, ese rival autoritario y a la vez impotente, con quien las ciudades griegas se alían en contra de otras ciudades griegas, como luego harán los príncipes cristianos con el Gran Turco, acechando su sucesión y a la vez predicando la Cruzada en su contra.

Pero, por encima de estas apasionadas doctrinas, una sabiduría cercana a la objetividad reconocía que el punto de vista de cada hombre es reversible al de su prójimo, y también que cada hombre defiende egocéntricamente su parte. Tal es la imparcialidad compasiva de Homero entre aqueos y troyanos. Tal vez sirvió de modelo para la imparcialidad política de Tucídides entre atenienses y peloponenses, ese otro hito del pensamiento humano; sin embargo, imparcialidad y humanidad no son la misma cosa; antes de masacrar en masa a los ciudadanos de Melos, los atenienses les recuerdan que la justicia y la compasión son ajenas a la política y que los melienses infligirían el mismo castigo a los atenienses, si tuvieran la misma oportunidad (Tucídides, V, 105, 2). Eso explica las lágrimas de Escipión ante Cartago en llamas: «lo mismo puede ocurrirle un día a Roma», dijo (Polibio, 38, 21); estas lágrimas son ajenas a la *humanitas*, y por mucho que se diga, al estoicismo. Su enternecimiento egoísta es el del dicho de Publio Sirio: «lo que le pase a un hombre puede sucederle a cualquier otro» (cit. de Séneca, *De tranqu.*, XI, 1, y *Consolación a Marcia*, IX, 5; el tema de los reveses de la fortuna está presente en toda la carta de Séneca sobre los esclavos, *A Lucilius*, 47).

La virtud de la Humanidad está compuesta de compasión, dulzura, afabilidad, sencillez, interés por la suerte del prójimo: es una de estas palabras abstractas compuestas que empezaban a surgir por ese entonces gracias al progreso de la

abstracción filosófica (la palabra «filoheleno», más antigua, debió servir de modelo). La *philanthropia*, que también podemos designar con la palabra latina *humanitas*, consiste en tener una actitud amistosa hacia todos los hombres, y no solamente hacia los amigos políticos. No es necesario suponer que este neologismo corresponde a una transformación de las relaciones políticas o las relaciones sociales: la Humanidad es la actitud de los burgueses de Menandro entre sí, como el evergetismo, pero como este, es también, incluso preeminentemente, una actitud de los reyes. La palabra en cuestión expresa menos un cambio de reglas morales que un progreso de la reflexión sobre la moral y el conocimiento de sí mismo: en el siglo IV se tiene un mayor número de ideas refinadas, se ha aprendido a examinarse a sí mismo; otro tanto diríamos de Roma en tiempos de Cicerón, donde la *humanitas* se ha convertido en una moda. En Roma, como tres siglos antes en Grecia, el neologismo es menos significativo que su causa, sea la que sea, que por sus consecuencias: sistematiza la idea de una actitud, y por ello, de la actitud en sí misma; configura un papel que a veces se representará. La época helenística y el último siglo de la República son la era de los buenos sentimientos.

Esta actitud, si se mantuviera hasta el fin, podría, como la caridad cristiana, convertirse en un amplio programa, que Séneca (*A Lucilius*, 88, 30; cfr. *Stoicorum fragmenta*, III, n. 292, ¿Crisipo?) diseña en gran medida: hacer el bien al prójimo, compartir sus penas, no tratar tiránicamente a los habitantes de las provincias del Imperio… Quien mucho abarca poco aprieta; así como no se puede ser amigo de todo el mundo y durante todo el tiempo, solo hay un margen donde practicar esta virtud: se puede ser humano en las relaciones cotidianas, con amabilidad y en pequeñas acciones poco difíciles. La actitud se reduce a un simple síntoma: este

síntoma se supone que significa que en el fondo uno tiene un carácter lleno de humanidad y que se mostraría aún más humano de lo que es si la fuerza de las cosas no se lo impidiera. La modernidad de los años ciceronianos pide que se manifieste su *humanitas* profunda sin alardear de ser como Catón el Viejo cultivando la literatura griega, sin estigmatizar sin parar la decadencia, imitando a Jenofonte más que al severo estilo de Tucídides, siendo tan amable como lo son entre sí los interlocutores de los diálogos de Cicerón. En el límite, uno será filantrópico si soporta fácilmente el gentío de los baños o si gusta de sus semejantes en masa, como en Olimpia (Epícteto, *Pensamiento*, IV, 4, 27 y ss.; cfr. I, 6, 26).

La Humanidad es, pues, un arte de buena sociedad, una delicadeza en las relaciones mutuas; un político debe hacer una política seria, pero «en las coyunturas diarias» debe adoptar maneras filantrópicas, y no desagradables ni altaneras (Isócrates, *Sobre la antidosis*, 131-3). Tal es la verdadera significación del famoso verso Homo sum… Recuerdo la situación: un burgués, que quiere hacer el bien a otro burgués, amigo suyo, y que ve cómo este se mata trabajando con sus propias manos la tierra, le sugiere que compre varios esclavos; y para justificar el meterse de este modo en los asuntos ajenos, le dice que siendo un hombre como él, se interesa en la suerte del prójimo (Terencio, *Heautontim*., 77). Invoca pues ante todo la Humanidad para excusarse. En otra comedia (Plauto, *Trinummus*, 44), un rico pide en matrimonio a la hermana de un burgués poco acaudalado; el pobre cree que quieren reírse de él y que la propuesta no va en serio: «¿Cómo voy a reírme?», responde el rico, «yo soy un hombre, tú eres un hombre». Renuncia cortésmente a su superioridad. La *humanitas*, en estos pequeños diálogos, no es objeto de conversación: sirve para definir las respectivas posiciones de los interlocutores, antes de iniciar negociaciones serias; es un

enunciado «pragmático» (en el sentido de la «pragmática lingüística» actual). Un hombre vale tanto como otro, pero todo el mundo no puede pretender ser un interlocutor válido para todo el mundo; nuestros burgueses nunca se hubieran atrevido a hablarle así a un rey y jamás habrían tolerado que su esclavo recurriese a este argumento.

La Humanidad no se expresa solo mediante la buena educación o la argumentación; tiene también consecuencias, que son, como mínimo, negativas: prohíbe ser más duro de lo necesario, por ejemplo, con los esclavos; en este sentido, encuentra lugar la carta de Séneca sobre la manera de comportarse con los esclavos, a los que no hay que tratar de «manera inhumana» (*A Lucilius*, 47, 5). Del mismo modo se debe actuar con los vencidos, si es posible. El *Agesilao*, de Jenofonte, significativo retrato en varios aspectos, nos muestra que este héroe espartano recomendaba a sus soldados «no castigar a los prisioneros como si fueran criminales de guerra, sino que debía tratárseles como seres humanos, ya que eso es lo que son»; esta filantropía le acarreaba la rápida obediencia de los vencidos (1,21-2; por otra parte, Agesilao se jacta, a la antigua usanza, de saber hacer tanto daño a sus enemigos como bien a sus amigos). ¿Cómo no pensar entonces en este famoso y siniestro texto que es el testamento político de Augusto?: «he preferido dejar vivir a los pueblos extranjeros, a los que se podía perdonar con total seguridad, en lugar de aniquilarlos» (*Res Gestae*, III, 2: «*externae gentes, quibus tuto ignosci potuit, conservare quam excidere malui*»). Vamos a detenernos sobre ello más largamente.

No puede imaginarse nada más terrible que estas tres líneas, con su feroz y clemente sonrisa; son perfectamente conscientes del juego que mantienen con el lector y están seguras de la connivencia del pueblo de señores romanos que

las leerán; también se dieron a leer a los súbditos del Imperio, para hacerles sentir que el derecho de los señores estaba por encima de ellos. No solo revelan que Augusto estaba convencidísimo de su derecho de vida o muerte colectivo sobre todo un pueblo, que no era el suyo, sino que además lo hace saber. Si Augusto invoca a menudo que renuncia a su derecho por humanidad, es para demostrar que lo conserva y lo ejercerá en el momento en que lo considere necesario. Es mucho más que una «información de amenaza», como es corriente en nuestra era atómica; es la afirmación de su pleno convencimiento, que espanta incluso más que la propia amenaza. También los griegos destruían ciudades extranjeras sin dudarlo y sin remordimientos: es el derecho común de la guerra. Tucídides justifica esta ira en nombre de una racionalidad política que es común a todos los hombres, incluidas las víctimas. Los griegos también encontraban filantrópico el no querer destruir. Pero nunca se les ve afirmar su derecho en el tono que emplea Augusto; este tono hace del derecho el privilegio del dueño, que reina porque es él. Haría falta un pueblo-rey para atreverse a hacerlo.

El antiguo Oriente y la Roma arcaica destruían al enemigo, y sus anales se deleitan con la lista de sus masacres; más exactamente, Roma y Oriente seguían dos políticas hacia la colectividad vencida; aniquilarla, o por el contrario, por un cálculo interesado, integrar a los vencidos en su propia colectividad para agrandarla. Cicerón pretenderá un día que la segunda solución es la única que Roma ha puesto en práctica, lo cual es falso, y atribuye el hecho al carácter acogedor y humano de la Roma ancestral (*Off.*, I, 11, 35). En realidad, Roma en esta época no se preocupaba por la *humanitas*. Augusto se preocupará por ello: los griegos, desde hacía dos siglos, habían enseñado que convenía hablarles así a los vencedores.

La guerra griega y romana son más crueles que las de la Edad Media, o las del siglo XIX. Una colectividad lucha contra otra colectividad, sin distinguir entre militares y civiles. El enemigo es un miserable al que se combate porque nos ha hecho daño y también lo hace luchando; es un culpable al que se castiga (recordemos el lenguaje de Augusto y el de Agesilao). Al final de la *Eneida*, el piadoso Eneas, que se preparaba para agraciar al jefe enemigo, vencido, lo degüella para castigarle por haber matado en leal combate al joven Palante. Según las leyes de la guerra, el vencedor podía, si así lo deseaba, vender como esclavos a todos los habitantes de una ciudad conquistada (Polibio, II, 58, 9-10; cfr. también V, 11 y XVIII, 3,3-4); a veces todo o parte del cuerpo civil es pasado a cuchillo bajo el pretexto, verdadero o falso, de represalias. A estas atrocidades, los romanos añadirán las suyas; una de sus leyes era que una ciudad que no se había rendido a ellos antes de que se diera el primer golpe de ariete, sería entregada a los soldados, con la orden de masacrar a todo ser viviente que encontrasen en su camino; la ley era tan ritualmente aplicada que Polibio, que presenció escenas de este tipo, cuenta sobre la toma de Cartago: «La finalidad es claramente la de aterrorizar; cuando los romanos toman una ciudad, frecuentemente se ve no solo a los humanos degollados, sino a los perros cortados por la mitad y los demás animales cortados en trozos» (Polibio, X, 15, 5; Cicerón, *Off.*, I, 11, 35: «*quamvis murum aries percusserit*»). Roma recrudece en otro aspecto los horrores de la guerra helenística: la escala de destrucciones de ciudades. La destrucción de Cartago y la de Corinto causaron escándalo; solo Alejandro se había atrevido a aniquilar una gran ciudad histórica, Tebas.

Así, en 221 el rey Antígono Doson, que había aplastado en Sellasia al poder lacedemónico y que se había convertido en el

amo de la ciudad, «trata a los espartanos con grandeza de espíritu y filantropía» (Polibio, II, 70, 1): su ciudad no fue destruida, como no lo había sido Atenas en el 404. Polibio atribuye la misma máxima al romano Flaminio: hay que usar con grandeza de espíritu de la victoria, con suavidad y filantropía (Polibio, XVIII, 37, 7). Esta era una cosa nueva. Gracias a sus muchas lecturas, Plutarco resume la impresión que hizo en el mundo helenístico la intrusión de Roma en la política griega: «ante los ojos del mundo exterior, los romanos pasaban por ser hábiles en la guerra y temibles para la lucha, pero nunca habían dado ejemplo de ponderación o filantropía» (*Vida de Marcelo*, XX, 11).

De ahora en adelante, van a practicarla, van a hablar el lenguaje de los buenos sentimientos. Desde hacía tiempo, Roma era una sociedad teñida de helenismo en su civilización material, en la religión, en el universo mitológico, a la manera de las ciudades etruscas, de Chipre, etc… Pero, políticamente, Italia y el Mediterráneo oriental eran dos mundos separados que no tenían ninguna relación. La brusca entrada de Roma en los asuntos griegos, al poco de su victoria sobre Aníbal, puede parecer tan sorprendente como la brusca irrupción de los Estados Unidos en 1917 en los asuntos de los Estados europeos, con los cuales no les unía ningún pacto y en cuyos asuntos no intervenía jamás; pero es que una gran potencia difícilmente aguanta que se juegue una gran partida en la escena internacional sin que pueda intervenir. He aquí, pues, a los romanos que desempeñan un importante papel activo, e incluso el papel central, en la diplomacia helenística. Deben adoptar las tradiciones y el lenguaje para probar que conocen la buena educación de una gran civilización internacional, la del helenismo. En 188, los Escipiones aseguran en griego, a una ciudad jónica, que tendrán con ella «toda la benevolencia posible»; su secretario griego ha redactado una carta en un

perfecto estilo, se expresan como los reyes filantrópicos (Dittenberger, *Syllog*., 618).

Es por ello que deben comportarse como personas filantrópicas hacia los reyes. El ritual romano exigía que el jefe enemigo vencido fuera estrangulado en la prisión, en el momento del triunfo cuando el carro del triunfador alcanzaba el Capitolio; Vercingetorix y Simón bar Gorias, que se entregaron con gran ceremonia a César y a Tito, respectivamente, serán muertos de este modo (Dion Casio, XL, 41,3, y XLIII, 19,4; Josefo, BJ., VI, 9,4,434; VII, 2, 2, 36; VII, 5, 6,153-5; Cicerón, *De Suppliciis*, XXX, 77: «*victis vitae finem*»); la cabeza de Decébalo, el cual burlará esta solución suicidándose, será llevada solemnemente a Trajano. Pero eran bárbaros. ¿Qué harían con el primer rey civilizado que cayera en sus manos después de ser derrotado? Le gradarán: después de Pidna, Perseo no fue ejecutado; el Senado decidió que sería encarcelado en Alba, para mantener la reputación de equidad de Roma (Tito Livio, XLV, 42,43; cfr. Diodoro, XXI, 9). Pero, como el botín hacía parte de las leyes de guerra, Epiro fue saqueada por el ejército victorioso; este saqueó 70 ciudades y redujo a 150 000 hombres a la esclavitud; la magnitud de la destrucción espantó al mundo entero (Polibio, XXX, 15; Tito Livio, XLV, 34, 6; cfr. Aem., XXIX).

El espíritu de *humanitas* en la conducta de la guerra es manejado elegantemente por Cicerón, que adorna con él un patriotismo romano que casi ninguna duda hace vacilar. No hay que hacer la guerra, escribe, antes de haber agotado toda posibilidad de negociación; las únicas guerras justas son las que permiten defenderse de la injusticia de un enemigo; no hay que destruir la ciudad enemiga, salvo si merece represalias. Así han actuado desde siempre nuestros ancestros; Cartago y Numancia se destruyeron por justa represalia; «me gustaría que Corinto no lo hubiera sido», pero

lo exigía la seguridad estratégica de Roma (*Off.*, 1,11,35; *Leg. Agr.*, II, 32, 87). Si una ciudad se rinde a su merced, se le graciará; incluso si el ariete ha tocado ya sus murallas, hay que castigar únicamente a los responsables del campo enemigo y deben dejar sobrevivir a la masa de la población (*Off.*, I, 11, 35; I, 24, 82). Cicerón hace aquí una apología de la política romana, la cual presenta, por omisión, una versión edulcorada; como conviene a un autor cultivado o humano, formula también uno o dos consejos humanitarios y se lamenta, pero sin insistir y sin desmentir a su patria. Los consejos son la prueba de que un romano sabía ser humano, el lamento prueba que los romanos, que son humanos, han destruido Corinto porque no les quedaba más remedio.

César hizo cortar las manos a los últimos defensores de la independencia gala, porque había que dar ejemplo; su clemencia era lo bastante conocida como para no ser discutida (César-Hirtis, *B. Gall.*, VIII, 44, 1). Habría que invocar el haber perdonado a los supervivientes de los nervianos de Brabante; el no haber saqueado sus pueblos ni borrado sus fronteras. Los vénetos de Morbihan habían sido vendidos como esclavos a título de represalia: había que enseñar a los bárbaros que debían respetar a los embajadores (César, *B. Gall.*, II, 28, 3; III, 16, 4). César solo se muestra inclemente hacia los bárbaros rebeldes o pérfidos. Los vencidos de Alesia fueron vendidos como esclavos, a título de botín. El principio era dejar vivir a un enemigo contra el que se luchaba por vez primera (III, 16, 4; Polibio, XVIII, 37, 1). El caso del rebelde que se obstina en defenderse es diferente. Los romanos, escribió Montesquieu, parecían suponer que bastaba con haber oído hablar de ellos para sometérseles.

Solo hay que declarar las guerras justificadas; según otro capítulo de su testamento político, Augusto no llevó la guerra injustamente a ningún pueblo. Cuando la República atacó a

los dálmatas y llevó a Cartago a la desesperación, cuidó, dice Polibio (XXXII, 13, 9; XXXVI, 2, 1), de «buscar pretextos honrados a ojos del mundo exterior». César parece que conquistó la Galia solo por azar; si le creemos, lo único que hizo fue encadenar una serie de operaciones distintas, cada una de ellas destinadas a defender a Roma o sus aliados en la Galia (*B. Gall.*, III, 28, 1). Mi objetivo no es estigmatizar el desfase entre actos y palabras, que es propio de todos los tiempos, sino mostrar el carácter unilateral y solipsista de la política extranjera de Roma; ya que paz y guerra entre las naciones no tienen nada que ver con la racionalidad, invariable a lo largo de los siglos. La idea de pluralidad de naciones con los mismos derechos era ajena a los romanos.

La guerra declarada justificadamente es una cosa, la conducta de la guerra en sí misma es otra, solo tiene que ver con la utilidad estratégica, de los beneficios del botín o de la aplicación sistemática del terror. Cuando se luchaba contra los bárbaros, era normal incendiar los poblados y matar a todos los que se encontraban en su camino. En otoño de 14, Germánico hizo la tierra quemada en Westfalia; incendia y masacra todo en un radio de 100 kilómetros, sin respeto por la edad o el sexo (Tácito, *Ann.*, I, 51, 1). Tras su paso, el nombre del pueblo que habitaba en esta región, los marsos, desaparece de la historia. Contra pueblos civilizados, había ciudades que debían incendiarse para aterrorizar al enemigo; la capital de Armenia, al pie del monte Ararat, Artaxata, fue incendiada dos veces en un siglo; bajo Lucio Vero, la rica ciudad comercial del Imperio parto, Seleucia del Tigris, se destruye como ejemplo; bajo Septimio Severo, otra ciudad, Ctesifonte, es aniquilada; mujeres y niños fueron vendidos como esclavos; no sabemos lo que pasó con los hombres (Dion Casio, LXXVI, 9; Herodiano, III, 9, 11).

Otra cuestión es la suerte de los vencidos. Es muy bonito tratarlos con humanidad; hay que suponer siempre que los rebeldes habían sido castigados duramente y que de ahora en adelante serian más razonables (Josefo, *B.J.*, VI, 6, 2, 324). Son estos los sentimientos de Tito delante de Jerusalén; derrama unas lágrimas ante los horrores de la guerra. Pero si el enemigo se empeña, no se puede ser criticado por hacer justicia; en una alucinante escena, Tito explica personalmente a los asediados de Jerusalén que serán tratados con el máximo rigor (VI, 6, 2, 328). Un siglo más tarde, la columna de Marco Aurelio muestra a los siglos y al cielo unas alucinantes escenas de masacres de bárbaros, largas filas de hombres encadenados, que son decapitados, cabañas incendiadas, mujeres y hombres llevados como esclavos, y de los que el escultor ha transmitido sus rostros patéticos. No creo que este patetismo exprese una humanización, una nueva sensibilidad. Habría que buscar más bien la triunfal afirmación de la fuerza de Roma, que aplasta a los vencidos con un justo castigo, por una parte; y por otra, algo popular, que es el morboso deleite que nos dan las películas de guerra, y donde se mezclan la dulzura de una conmiseración sin consecuencias y un sadismo sin peligro ni remordimientos. Como expresión política, la columna de Marco-Aurelio ilustra el punto de vista romano; como obra de arte, toca dos viejas fibras, el terror y la piedad, y se sitúa bajo el punto de vista de los masacrados y de los masacradores, como la litada. Humanismo imaginario.

Estas masacres de bárbaros que amenazan la integridad del Imperio se sitúan en época imperial, que ya no es conquistadora, salvo en raras excepciones; «ahíto de gloria, el poder romano llegó a desear la paz con los pueblos extranjeros» (palabras de Claudio en Tácito, *Ann.*, XII, 11). El Imperio cree que es el único Estado que hay en el mundo y

que se identifica con el mundo civilizado, humanizado; Tácito se preocupa en calificar a los partos de bárbaros. La palabra bárbaro ha cambiado de sentido, ya no significa «extranjero» sea cual sea: estos extranjeros son los «salvajes», cuyas oleadas vienen a romper contra los diques del Imperio, que se funde con la civilización helénica mundial. El griego Filón, que piensa en las conquistas de Augusto en los Alpes e Iliria, escribe que el príncipe «ha helenizado a los bárbaros en las regiones donde era necesario hacerlo, y ha agrandado Grecia con muchas nuevas Grecias» (Filón de Alejandría, *Embajada a Calígula*, 147; Elio Aristides, *Elogio a Roma*, 63). La buena conciencia de los masacradores de la columna de Marco Aurelio es de defensores de la civilización, frente a unos bárbaros que tienen unos vestidos y peinados que no son los nuestros.

Lo que es más difícil de comprender es el imperialismo en época republicana, la conquista del mundo. Poco importa la verdadera explicación de este imperialismo; más bien nos preguntamos qué buenas razones debían darse a sí mismos los romanos. Ya que los seres humanos creen en la Humanidad y resienten cierto pudor ante ella. Ahora bien, este pudor apenas si aparece en los textos de época republicana; Roma parece haber vivido su conquista como una evidencia obvia. Otras sociedades han alegado la superioridad del civilizado sobre las razas inferiores, su deber de protegerlas, una cruzada a favor de una religión o de un principio político, la misión de hacer reinar el orden y la paz entre los pueblos, etc, Roma republicana ni siquiera se jacta de ser un pueblo de extracción superior, jefe natural de los pueblos plebeyos, no se atribuye ninguna superioridad aparte de la de las armas y la gloria de sus victorias; es decir, el hecho mismo de haber conquistado. No se justifica, como Tucídides, en un contexto general, alegando que todos los

pueblos preferían, si podían, tener esclavos que obedecer como esclavos; no se excusa diciendo que el egoísmo nacional para cada nación es un egoísmo sagrado. No dice nada. Los textos latinos están mudos. Tiene razón de callarse: Roma reina porque es el pueblo rey, pero un rey no tiene una legitimidad universal: reina porque es él. Es superior porque es el rey, no es rey en virtud de cualquier superioridad meritoria o por razones de utilidad colectiva.

Más exactamente, bajo la República, la justificación ideológica, ya que tiene una, no se basaba en el derecho de Roma a mandar, sino en la honestidad con la cual ejerce su mando. En una obra tardía (*Off.*, II, 7, 26-8; 30), Cicerón estigmatiza a César y sus guerras, no la guerra de las Galias, sino la guerra civil; César ha oprimido no solo a sus conciudadanos, sino también a los marselleses, los más antiguos y fieles aliados de Roma. Ahora bien, dice Cicerón, oprimir a los aliados o a los súbditos es arruinar la dominación romana: Esparta perdió su imperio porque era injusta. Estas palabras no quieren decir en principio que el que Esparta tuviera un imperio fuera injusto, sino que esta ejercía su dominio de manera injusta, lo cual causó su pérdida. Cicerón estaba tan imbuido del derecho de Roma a reinar, que con toda la buena fe no ve que hay dos problemas diferentes: el correcto ejercicio de una autoridad y el derecho de esta autoridad a existir. Imagínese una discusión entre un capitalista y un marxista; el marxista diría que el estado patronal no se justifica, ni por una superioridad congénita, ni por utilidad común; y que es injusto que exista un estado asalariado. El capitalista creería humillarse respondiéndole que paga honradamente a sus asalariados y que los trata humanamente. Antes de los abusos del último medio siglo, sigue Cicerón, tratábamos a nuestros súbditos con equidad y buena fe, y el Senado era el protector de la independencia de

los Estados extranjeros amenazados por sus vecinos; no era un Imperio sino que era más bien que nosotros éramos los señores (*patrocinium*) del mundo entero.

Ya que el pueblo romano era un pueblo rey, sus relaciones con sus súbditos o los extranjeros eran un *patrocinium*, no son unas relaciones con unos socios a pie de igualdad, según reglas formales, sino que son unas relaciones personales, desiguales e informales: no se le impone una regla a un rey, se remite uno con toda confianza a su buena fe y humanidad; he aquí por qué Roma concibe las relaciones internacionales como una clientela, que no tiene otra ley que la buena fe del patrón; si el extranjero, por su parte, no se comporta como un cliente real, será un rebelde, un culpable.

La tranquilidad con la que Roma se comporta imperialmente es muy comprensible; es difícil sentir remordimientos cuando se siente uno el arquitecto y dueño del imperio más enorme que haya existido jamás. La historia nos demuestra que el imperialismo es una conducta normal. Cuando miramos hacia atrás, lo que nos sorprende son los imperios de antaño; el inventor del imperialismo fue Niño, rey de Asiria, fue el primero que hizo la guerra para conquistar (Justino, I, 1,5-7; cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, IV, 6); luego vinieron los imperios de los medos, de Alejandro y de la misma Roma. La evidencia del imperialismo no se pondrá en duda antes de San Agustín, quien estimará que los imperios son solo vana gloria; para la salvación eterna, ¿qué importa que seamos súbditos de tal o tal príncipe? (San Agustín, *Civ. Dei*, IV, 3-6 y 15; V, 17).

Comparadas a un monumento tan indiscutible como el Imperio, las maquinaciones de los enemigos de Roma son solo una agitación furiosa y subalterna. Los historiadores latinos, que no ignoraban lo mal que se hablaba de Roma en

el exterior, no sienten ningún reparo en contar estas críticas e incluso en sacar motivos de orgullo. «Los romanos», dicen por boca de Mitrídates, «solo tienen una razón, y la han tenido desde siempre, para hacer la guerra a todos los pueblos, a todos los Estados, a todos los reinos sin excepción: su deseo ilimitado de poder y riqueza»; «estos bandidos del mundo entero», dice el rey bretón Calgacus, «dan el nombre falso de imperio al robo, a la masacre y al rapto: convertir a un país en un desierto, eso es lo que ellos llaman pacificar». El lector del siglo XX se sorprenderá con estos textos; incluso estará tentado de dar la razón a Calgacus y Mitrídates; le parece imposible que un escritor latino pueda poner estas críticas en sus bocas sin ser sensible a ello; sin experimentar un sentimiento de culpabilidad. Este lector se equivoca: el escritor refiere estas criticas solo para mostrar hasta dónde puede llegar la rabia histérica de los enemigos de Roma. Ante sus ojos, Mitrídates, que trata a los romanos de bandidos imperialistas, es otro monstruo de perfidia y crueldad; su discurso es una sarta de mentiras; Mitrídates ni siquiera tenía una frontera común con Roma; si chocó con Roma fue porque quiso apoderarse de sus vecinos, pueblos independientes, a los cuales el Senado, campeón de las libertades, tomó bajo su protección. A ojos de los romanos, el verdadero imperialista y agresor es Mitrídates; desde ese día, su odio a Roma se convirtió en la única pasión de su vida: durante 46 años trató de asesinar al Imperio. La histeria de los enemigos de Roma puede llegar, literalmente, hasta la antropofagia; durante el asedio de Alesia, como empezaran a faltar los víveres de los asediados, un jefe galo maldijo la rabia conquistadora de los romanos y propuso comer carne humana; «dejaremos así un admirable ejemplo a nuestros sobrinos» añadió (mismo fantasma antropológico en Josefo, *B.J.*, VI, 3, 4, 201-19; eso demuestra hasta dónde llegan la

testarudez y la histeria de los rebeldes: prefieren comerse a sus bebés que rendirse).

Lejos de estas pasiones inhumanas, los romanos gobiernan con humanidad la obra de la cual se sienten orgullosos; el nombre de esta virtud se halla acomodada en todos sitios, como se va a ver. En el 60 a. C., Cicerón envía una carta de consejos a su hermano, que es gobernador de Asia. El deber de un jefe, escribe, es hacer que los que gobierna sean tan felices como puedan: debe mostrarse lleno de *humanitas* y no ser altanero ni cruel; con más razón si se tiene en cuenta que no está gobernando un pueblo bárbaro e inhumano, sino a unos griegos: que su humanidad les devuelva la *humanitas* o civilización de la cual ellos fueron los pioneros y que todos le deben. ¿El nuevo gobernador, no dedicó los años de su juventud al estudio de la *humanitas* o la cultura? Su provincia vivirá en concordia si en cada ciudad la clase más elevada, la de los optimates, detenta el poder (Cicerón, Q. Fr., I, 1,24-5, 27-9; para la primacía de los optimates, cfr. *Rep*., I, 27, 43). Siglo y medio más tarde, Plinio el Joven escribe a un gobernador de la Bética, y con la excusa de felicitarlo por lo que hace, le recrimina gentilmente porque no lo hace (*Ep*., IX, 5). Este gobernador trata a sus administrados con mucha familiaridad o *humanitas*, pero parece que ha olvidado que la parte principal de la *humanitas* es el respeto, debería hacer respetar más las desigualdades de clases de la sociedad y no nivelarlas. Cincuenta años después de Plinio, un griego de Asia, Elio Aristides, felicitará al gobierno romano por haber sabido tratar a los súbditos del Imperio con tanta *philanthropia* como firmeza. Es cierto que entre la época de Cicerón y la de Elio Aristides la relación entre Roma y sus súbditos (o más bien con la clase dirigente de sus súbditos) había cambiado. «Ya no os hace falta mantener guarniciones en vuestro Imperio», escribe Aristides, «en cada ciudad, los

hombres más importantes y poderosos la mantienen bajo vuestra voluntad» (*Elogio a Roma*, 66; cfr. 57; 64).

La verdadera unidad administrativa del Imperio romano es la ciudad; ahora bien, esta ciudad es autónoma; bajo la autoridad de sus notables, los sentimientos políticos en los asuntos locales eran tratados con apasionado interés, unido a un cierto sometimiento resignado a los lejanos poderes que gobernaban el Imperio, cuyo representante era el temido gobernador de provincia. Y en todos sitios, un sentimiento de gran obra. El gobierno central pone a los notables en el poder no tanto por solidaridad de clase como por controlar el Imperio pacíficamente. Cuando Roma constata la sumisión de las provincias que ha conquistado, descubre que había tenido una misión: hacer reinar la paz, *paci imponere morem* (Virgilio, *Aen*., VI, 852, con el comentario de E. Norden, *Aeneis Buch*, VI, p. 335, quien cita numerosos textos paralelos y defiende la opción *paci* en vez de *pacis*); lo cual era considerado antaño como el privilegio personal del pueblo rey; que a Virgilio le parece una misión de interés general y que obliga a Roma a aniquilar a los que se resisten y salvar a los que se inclinan.

La continuación de la historia hasta la concesión de la ciudadanía romana a todos los hombres libres del Imperio, en 212, es bien conocida. El poder central, con orgullo de propietario, intenta hacer rentable su dominio y velar por el bienestar de sus administrados; drena los pantanos, tiene una política agraria, etc. Las provincias, poco a poco, dejan de parecerle posesiones exteriores; forman parte integrante del Imperio, e Italia se convierte, poco a poco, en la primera de sus provincias; hemos pasado de una hegemonía colonial a un Estado centralizado. Los provinciales, por su parte, dejan poco a poco de considerar al emperador como el amo de raza extranjera y le obedecen como a un soberano legítimo; Dion

de Prusa, patriota griego, poseído de un odio xenófobo contra la etnia romana, invita a los griegos a retomar su orgullo; pero al mismo tiempo, predica, por encima de las diferencias étnicas, la obediencia al amo legítimo, el emperador. Esta evolución anímica es de carácter psicológico (uno se acostumbra a vivir siempre bajo el mismo amo), con lo que unos simples símbolos bastarán para alimentarla y fortificarla. No se ha prestado la suficiente importancia, me parece, a lo que de revolucionario tuvieron los viajes de Adriano a través de su Imperio. No tenía precedentes (salvo Nerón) que un soberano dejara Italia, salvo para llevar la guerra a las fronteras; así que la presencia del emperador en Roma era la prueba de que el Imperio vivía en paz. Ahora bien, Adriano prácticamente dejó de tener como patria a Italia y Roma como capital; pasó casi la mitad de su gobierno viviendo en las provincias. Imagínese el efecto que causó en los ánimos. Para confirmar sus intenciones, el emperador hizo acuñar una serie monetaria revolucionaria, en cuyos reversos se encontraban las figuras alegóricas de las diferentes provincias; son las mismas alegorías esculpidas en mármol que se encuentran en su templo, el *Hadrianeum* de Roma. Y su sucesor, Antonino, también hará acuñar una serie monetaria provincial.

Esta unificación moral se realiza en torno a un ideal de civilización. Bajo Augusto, cuando las guerras civiles tocaron a su fin, los contemporáneos se dieron cuenta de que el mundo había alcanzado un nivel de prosperidad hasta entonces desconocido, y su pensamiento se articula sobre un *ayer* bárbaro y un *hoy* civilizado. Antaño, las mujeres trabajaban con sus manos, como ama de casa o como granjera (Columela, XII, praef. 4-5), la gente no se lavaba y olía mal, consideraban un lujo lo que hoy consideramos vulgar (Séneca, *A Lucilius*, 86, 8 y 12). Algo de verdad habría detrás

de estas impresiones. Según algunos economistas, el «producto nacional», si se cifra en 20 para los dos o tres países más ricos actualmente, solo podría variar de dos a tres puntos antes del siglo XVIII, y esta diferencia basta para distinguir la Atenas de Pericles, donde las casas son de tierra secada, de la Roma de Augusto o de Versalles (hacia 1700, la India e Inglaterra tenían niveles de vida comparables). A nuestros ojos, el Imperio romano era una sociedad donde la gente iba descalza (*A Lucilius*, 87, 4) y donde se consideraba próspera una provincia si los campesinos no iban vestidos con harapos (Amiano Marcelino, XV, 12, 2), o cuando las casas estaban cubiertas de tejas (Estrabón, XIII, 1,27). La única provincia donde no había animales salvajes era Creta (Plutarco, De *utilitate ex inimicis capienda, 1; Moralia*, 86c). Pero a los ojos de un contemporáneo de Augusto, el progreso que se había iniciado un milenio antes (Varrón, Rust., III, 1, 4) había desembocado en el refinamiento de su tiempo, gracias a los descubrimientos técnicos consignados en unos libros (Vitruvio, VII, praef. I). Ahora bien, la paz y la prosperidad se convierten en coextensivas, ya que las regiones más bárbaras del Imperio también se civilizan; desde que Augusto pacificó las Asturias, los bárbaros aprendieron el sentimiento de comunidad humana y de *philanthropia*, y los galos de Narbonense pagan profesores de retórica (Estrabón, IV, 1, 5, p. 181, y III, 3, 8, p. 155). La última publicación de un poeta de moda se exporta hasta el fin del mundo, a Bretaña o a Vienne en la Narbonense (Marcial, VII, 88, 2, y XI, 3, 5).

Esta prosperidad hace del Imperio greco-romano una unidad de civilización con dos lenguas internacionales, frente a los bárbaros. La Roma republicana, ese pueblo que había tenido la cultura de otro pueblo, Grecia, no había sentido que esta cultura fuera extranjera, sino que incluso la sentían como civilización sin más, asimismo, en el Imperio e incluso fuera

de sus fronteras, la civilización greco-romana era la civilización misma; uno no se romanizaba o se helenizaba, sino que se civilizaba. Cuando en 69-70 el príncipe galo Julio Sabino intentaba crear un reino independiente en Galia y se rebela contra Roma, toma el título de César, así como en 1950 los jefes de las insurrecciones coloniales toman el título de coronel o presidente, tomado de la antigua metrópoli (Tácito, *Hist*., IV, 67, 1; Dion Casio, LXVI, 3, 1, y 16, 1). El poder central no intenta romanizar (aunque lo hubiese querido, ¿cómo lo hubiese hecho?): los provinciales se romanizaban espontáneamente, el poder central aplaude y sanciona la creación de nuevas ciudades. Porque la ciudad se considera el marco natural de una vida civilizada; desde siempre, el sistema político de la ciudad era tan normal en Grecia como en la Italia central; en sus comienzos, Roma era una auténtica *polis*. La civilización en cuestión, sea indiferentemente griega o romana (Herodes el Grande probará su lealtad a Roma fundando una ciudad griega, Cesárea), penetra más o menos profundamente, según las regiones y las clases sociales; la pretendida resistencia a la romanización se reduce a un hecho puramente negativo (salvo excepciones): una menor penetración. Se forma una categoría «internacional» de funcionarios, juristas, médicos, filósofos, etc…, cuya verdadera nacionalidad es la imperial, incluso si hablan griego, o han nacido en Pérgamo, Alejandría o, como Favorino, en Arles. El sentimiento de una comunidad de civilización hace que Grecia imite las costumbres del vencedor, así como Roma había imitado las suyas; los *Rosalia* son un rito de Occidente que se introduce en Oriente, las fiestas de Cronos se remodelarán sobre los *Saturnales* mientras que Roma, Cartago o incluso Vienne adoptan los concursos griegos (en el siglo III, Roma hará la competencia a

Olimpia en este terreno), el Oriente griego adopta a los gladiadores y las carreras en el circo.

Se puede lamentar las estrecheces de esta civilización (que en todos sitios supone un hombre ocioso, que tiene un patrimonio, y que excluye al judío, al cristiano o al maniqueo), o admirar su libertad de acceso (esto también es cierto para la civilización helenística; cfr. un célebre epigrama de Meleagro de Gadara, *Anthologia palatina*, VII, 417). Los romanos son empíricos y no se comportan como ideólogos convencidos, naturalizan al extranjero y al liberto mucho más fácilmente que los griegos, que siguen fieles a sus principios más rígidos (recuérdese la cita de Filipo V a Larisa, IG, 2,517; Dittenberger, *Syllog*., 543). A decir verdad, este aparente liberalismo se explica por el poder de los vínculos de clientela: el patrono impone al cuerpo de ciudadanos la admisión del liberto y del extranjero que protege. De un modo general, el derecho tiene poco que ver con la Humanidad, sigue siendo muy riguroso para con los débiles y los deudores, y los historiadores menos sospechosos hablan de «jurisprudencia de clase». Una excepción a la regla es la de «favorecer la libertad»; si un amo manumite a los esclavos mediante testamento y los términos de este son ambiguos, el juez «seguirá la interpretación más humanitaria», la que es favorable a la manumisión del esclavo (Ulpiano, *Digesto*, XXXIV, 5, 11, 1: «*humaniorem sententiam sequi oportet*»). Esta regla, que se ha quedado como un detalle aislado, explica la moral común: se consideraba humano que un amo fuera indulgente para con sus esclavos, sin que se considerara injusto que no lo fuera (por ejemplo, un ritual de la vida cotidiana exigía que un amo interviniese ante otro para pedirle que no castigara a su esclavo: Petronio, *Satyricon*, XXX, 7-11; Plauto, *Amphitruo*, 540; *Asinaria*, 431; Ovidio, *Ars Am*., II, 287; *Digesto*, XXXI, 1, 17,4, y XXI, 1,43,1; nótese

cómo, en el *Satyricon*, 71, l. Trimalción se honra de liberar a sus esclavos «porque son hombres»).

A pesar de las leyendas que lo rodean aún y de los nobles principios de Cicerón (*Leg*., I, 10, 29; *Fin*., III, 19,62-5; *Off*., 1,7, 20), el derecho romano no tiene tampoco mucho que ver con el derecho natural, del cual se limita a invocar el nombre. «Por lo que concierne al derecho natural, todos los hombres son iguales», escribe Ulpiano, pero a renglón seguido anula por completo este principio (*Digesto*, L, 17, 32). Los juristas no tienen en cuenta para nada el derecho natural; las primeras páginas del *Digesto* son solo una bonita fachada, que no tiene relación con el cuerpo del edificio, y este cuerpo es un derecho puramente positivo. Si el incesto está prohibido no es porque vaya contra natura, sino porque la ley así lo dice.

Ello no impide que la civilización romana, que fue tan injusta o cruel con otras, dé más impresión «turística» de sociedad liberal, abierta, serena que las demás. Ignora el orden moral, el racismo o el sectarismo religioso. Antes de la legislación de Constantino (que parece más plebeya que cristiana), solo algunos tiranos, como Domiciano, quisieron que reinara el orden moral; los emperadores raramente cedieron a la tentación confucionista de medir su poder según la moralidad de los individuos; no tomaron la política como el lugar donde imponer un ideal de moral individual; la aristocracia romana se desarrolló en el liberalismo. Las distinciones entre razas tampoco tenían mayor peso; ¿los Antoninos descendían de colonos romanos establecidos en España o de indígenas naturalizados? Ni siquiera se lo planteaban. Septimio Severo, cuyo gobierno marca el apogeo territorial, demográfico, económico y jurídico del Imperio, era un africano cuyos ancestros ni siquiera hablaban latín; su abuelo era sufete. No concluyamos de esto la revancha de Aníbal. Las palabras «romano», «latino» o «peregrino»

designan estatus, no orígenes étnicos, y no había ninguna diferencia entre ciudadanos romanos de origen itálico y provincial. Las diferencias étnicas contaban tan poco para los romanos que a fines de la Antigüedad no vacilaron en reclutar sus soldados y sus generales de entre los germanos.

La religión tampoco era una barrera; a diferencia del Cristianismo o del Islam, el Imperio pagano no se distinguía de los bárbaros por sus creencias. Los dioses de todos los hombres, civilizados o bárbaros, eran verdaderos, o incluso podían ser los mismos dioses nombres diferentes, con así como un roble es un roble en todos sitios; Júpiter se traduce en griego por «Zeus» y en celta por «Taranis». El Imperio pagano era una sociedad desacralizada; todo el mundo era piadoso o llegaba a serlo, pero el legislador no imponía la más mínima obligación religiosa, salvo la de respetar los días de fiesta. Esto es precisamente lo que San Agustín, en una página, donde estudia con gran perspectiva el sistema imperial, reprocha a esta civilización: estaba ávida de conquistas, era dura para con los pobres, se basaba en lazos de clientela, solo se preocupaba por la paz, la prosperidad y los placeres: sus emperadores eran completamente indiferentes a la moralidad de sus súbditos y a su salvación eterna (San Agustín, *Civ. Dei*, II, 20).

Estas eran las apariencias: una religión tolerante, una civilización abierta a la que se apuntaron la mayoría de las etnias del Imperio (si no lo habían hecho ya, como los griegos). Algo muy humano y universalista, al menos en la intención. Desgraciadamente, no es más que apariencia. La tolerancia hacia el paganismo se explica sobre todo por la dificultad que sería poner a prueba una religión poco estructurada, y la prisa en adoptar la civilización greco-romana no es más que una feliz coincidencia administrativa, es decir, el sistema de la ciudad como marco de base. En el

fondo, la civilización greco-romana era tan intolerante y exclusiva como la que más, y los cristianos tuvieron la cruel oportunidad de comprobarlo.

La aparente tolerancia con el paganismo no era en ningún modo indiferencia (las masas populares siempre han sido piadosas, entre los hombres cultos; era sobre los incrédulos o escépticos donde recaía la necesidad de la prueba, y no sobre los creyentes, como en nuestros días). Solamente el paganismo no ofrecía ningún detalle decisivo sobre el cual se pudiese hacer una prueba de que el individuo era ateo. No había una Iglesia a la cual declararse sometido, ni profesión de fe que pronunciar, ni unos dogmas teológicos que profesar (por lo que las declaraciones ateas eran simplemente groserías y no delitos), no había un dios celoso al que se debía ser fiel con exclusividad, ni unos ritos obligatorios (las ceremonias de rito público eran fiestas populares en las cuales uno tomaba parte por placer y donde podía no ir sin consecuencias graves). El autoritarismo y el exclusivismo dulzón del catolicismo no habían envenenado aún la atmósfera.

Desgraciadamente, si en lugar de desdeñar el paganismo en detalle, se hubiera rechazado en bloque y adoptado una religión irreconciliable con él, entonces la reacción pagana habría sido violenta: la civilización greco-romana estaba firmemente decidida a quedarse anclada en su individualismo. Esta es la verdadera razón de la persecución del Cristianismo y del maniqueísmo; mejor que de una historia demasiado manida, vamos a hablar de un incidente donde se implicó a un filósofo estoico. En el año 66, bajo Nerón, el senador estoico Trasea fue acusado de ser un secreto oponente a Nerón, de abstenerse de todo acto público, de hacer resistencia pasiva; más aún, se le acusa de ser un separatista, de huir de los «foros, teatros, templos». *Fora,*

tehatra, templa: he aquí, en tres palabras, la *Greco-Roman way of life*, y es por ello que execrarán a los cristianos.

He aquí también una civilización en la que se aculturaron todas las etnias del Imperio (incluidas la dinastía herodiana y los saduceos). Hoy en día, por el contrario, la dificultad de acceder a las técnicas y a los valores occidentales, aunque muy tentadores, suscita las violentas reacciones de rechazo e integrismo que todos conocemos. ¿Por qué esta diferencia? Es el «teorema de Tocqueville» el que da la explicación: un grupo humano adopta los valores de una civilización extranjera si después de la conversión no se encuentra relegado al último lugar de esta civilización; un jefe piel roja, escribió Tocqueville, preferirá morir con toda su gloria pasada y su noble miseria antes que ponerse a cultivar la tierra para luego encontrarse en el último lugar de la sociedad de los blancos.

Ahora bien, este teorema no se aplica en el Imperio romano, donde la ciudad, el «*self-gouvernment*» local, era la circunscripción administrativa de base. Una aldea bárbara que se romanice o se helenice no se encontrará relegada al último lugar de la sociedad greco-romana; por el contrario, se convertía en una ciudad greco-romana de pleno derecho. Una tribu licia o africana que se urbanizara no se quedaba relegada al último lugar de la sociedad imperial; al contrario, se convertía en una de las células constitutivas de la civilización mundial de su tiempo.

JEAN ANDREAU (Marsella, 1939) es director de estudios del Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París. Ha publicado *Les affaires de Monsieur Jocundus*, Roma, 1975, *Vie financière dans le monde romain*, Roma, 1987, y *Les métiers de manieurs d'argent*, Roma, 1987.

JEAN-MICHEL CARRIÉ (París, 1943) da clases en la Universidad de Turín. Ha publicado numerosos artículos de historia social, económica, monetaria y fiscal romana, además de algunos ensayos de arqueología y papirología. Ha colaborado en el vol. I de *Società romana e imperio tardoantico* (ed. a cargo de A. Giardina, 1986).

ANDREA GIARDINA (Palermo, 1949) es profesor de Historia de Roma en la Universidad de Roma La Sapienza y director del Seminario di antichisca del Instituto Gramsci. Ha sido el editor de *Società romana e produzione schiavistica* (con A. Schiavone, 3 vols., 1981); *Società romana e impero tardoantico* (4 vols., 1986), y la reedición de *Capitalismo antico*, de G. Salvioli (1985). Además ha realizado una edición del Anónimo de rebus bellicis (*Le cose della guerra*, Milán, 1989) y dirige, junto a G. Cavallo y P. Fedeli, *Lo spazio letterario di Roma antica*, del cual ya se ha publicado el vol. I: *La produzione del testo* (Roma, 1989).

JERZY KOLENDO (1933) es profesor del Instituto de Arqueología de la Universidad de Varsovia. Ha publicado los siguientes libros: *El colonato en el África romana en los siglos* I *y* II *y su génesis*, 1962 (en polaco); *El progreso técnico y el problema de la mano de obra en la agricultura de la Italia antigua*, 1968 (en polaco); *Le traité d'agronomie des Saserna*, 1973; *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire*, París, 1976; *L'agricoltura nell'Italia romana. Tecniche agrarie e progresso económico dalla tarda repubblica al principato*, Roma, 1980; *A*

la recherche de l'ambre baltique. L'expedition d'un chevalier romain sous Neron, Varsovia, 1981.

JEAN-PAUL MOREL (Dijon, 1934) es profesor de Historia del Arte y de Arqueología romana en la Universidad de Provenza (Aix-Marsella I) y director del Centro Camille Jullian. Ha realizado y publicado numerosas excavaciones en Francia, Italia, Argelia, Túnez y Marruecos. Entre otras, ha publicado la obra fundamental *La céramique campanienne: les formes*, 2 vols., Roma, 1981.

CLAUDE NICOLET (Marsella, 1930) es profesor de Historia de Roma en la Universidad de París y director de estudios del Ecole des Hautes Etudes. Entre sus numerosas obras destacan: *L'Ordre équestre a l'époque républicaine*, París, 1963, y en castellano, *Roma y la conquista del Mediterráneo. La génesis de un Imperio*, Barcelona, 1984.

JOHN SCHEID (Luxemburgo, 1946), director de estudios del Ecole Pratique des Hautes Etudes, de París. Ha publicado *Les frères arvales. Etude prosopographique du recrutement sous les empereurs Julio-Claudiens*, París, 1977-82; *Recherches archéologiques à la Magliana. Le balneum des frères arvales* (con H. Broisey otros), Roma, 1987; *Romulus et ses frères. Le college arvale, un modèle pour l'étude du cult public à Rome sous les empereurs; Le reclutement du collége arvale de Nérva à Dioclétien* y *La religione a Roma*, 1983.

ALDO SCHIAVONE (Nápoles, 1944) es profesor de Derecho romano en la Universidad de Florencia. Ha publicado: *Nascita della giurisprudenza*, 1977[2]; *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, 1984; *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana*, 1987. Ha compilado *Società romana e produzione schiavistica* (con A. Giardina, 3 vols.), 1981. En castellano ha publicado: *Historiografía y crítica del Derecho*,

Madrid, 1982, y *Los orígenes del Derecho burgués*, Madrid, 1986.

BRENT D. SHAW (1947) es profesor del departamento de Historia de la Universidad de Lethbridge (Alberta, Canadá). Ha publicado numerosas colaboraciones de historia social y económica de Roma y se ha encargado de la edición de la recopilación de ensayos de M. I. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, 1981. Hay trad. cast.: *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Barcelona, 1984.

YVON THEBERT (París, 1943) da clases de Historia Antigua en el ENS de Fontanay-Saint-Cloud. Ha dirigido excavaciones en Bulla Regia, en Túnez, y en el Palatino, en Roma. Ha colaborado en la obra *Les ruines de Bulla Regia* (Roma, 1977) y en el vol. I, dirigido por P. Veyne, de la *Historia de la vida privada*, dirigida por Ph. Aries y G. Duby.

PAUL VEYNE es profesor de Collège de France. En castellano tiene publicado *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, y un artículo en el vol. I de la *Historia de la vida privada*, dirigida por Ph. Aries y G. Duby, «La sociedad romana», Madrid, 1991.

CHARLES RICHARD WHITTAKER (1929) es profesor de Historia Antigua en el Churchill College de la Universidad de Cambridge. Ha publicado *Pastoral Economies in Classical Antiquity* (1988), *Frontiers of the Roman Empire* y *The North African Inheritance in the Ancient World* (con P. Garnsey, 1978); *Trade and Famine in Antiquity* (con P. Garnsey, 1983), Trade in Ancient Economy (con P. Garnsey y K. Hopkins, 1983) y *Classical Slavery* (con M. I. Finley, 1987).

Notas

[1] Vegecio, *Epítome*, 1, 1 Lang. <<

[2] Cicerón, *Har. Resp.*, 9, 19 (es evidente, contrastando a Cicerón con Vegecio, que el razonamiento de este último tiene una directa o indirecta matriz ciceroniana). Sobre Cicerón como intérprete de la historia romana, cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico clasico*, II, 1, Roma-Bari, 1966, pp. 175 y ss., 184 y ss. <<

[3] Liutprando de Cremona, *Relazione della sua ambasceria a Constantinopoli*, en J. Becker, *Die Werke Liudprands von Cremona*, Hannover-Leipzig, 1915 (reimp. 1977), «*Scriptores rerum Germanicarum in usum Scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatum editi*», p. 182. En la durísima respuesta de Liutprando, B. Croce ve un «monumento solemne» de la «prehistoria» del racismo contemporáneo: «La Germania che abbiano amata» (1936), en *Pagine sparse*, segunda edición, totalmente revisada por el autor, II, Bari, 1960, pp. 511 y ss. <<

[4] Pero la actitud de los bizantinos con respecto a su pasado lejano no siempre fue lineal: cfr. A. Kazdhan, «L'erefità antica a Bisanzio», en *Studi classici e orientali*, 38, 1988, pp. 139-53. <<

[5] Cfr. M. Cagnetta, *Antichisti e impero fascista*, Bari, 1979. Como es sabido, la discusión fue abierta por *Quaderni di Storia*, dirigidos por L. Canfora. <<

[6] Se podría hacer mucho, por ejemplo, siguiendo el camino trazado por R. Barthes, «Il Romani al cinema», en *Miti d'oggi*, trad. ita. Turín, 1974, pp. 18-20; J.-M. Carrié desarrolla brillantemente un aspecto del análisis barthiano del *Julio César* de Mankiewicz, en este volumen, pp. 139 y ss. <<

[7] Más adelante, pp. 418 y ss. <<

[8] E. Gibbon, *Storia della decandenza e caduta dell'impero romano*, trad. ita. de G. Frizzi, con un ensayo de A. Momigliano, I, Turín, 1967, pp. 517 y ss. <<

[9] J.-L. Voisin, «Les Romains, chasseurs de Tetes», en *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels peine de mort dans le monde antique* (Roma, 1982), Roma, 1984, pp. 241-92. <<

[10] El estudio fundamental sobre estos ritos es el de A. Fraschetti, «Le sepolture rituali del Foro Boario», en *Le délit religieux dans la cité antique* (Roma, 1978), Roma, 1981, pp. 51-115. <<

[11] Livio, 22, 57, 6; Plinio el Viejo, *Nat. Hist*., 28, 12. <<

[12] Cicerón, *Leg. Agr*., 2, 95. Sobre la complejidad de las funciones en Roma, véase, más adelante, el estudio de J. Scheid, pp. 69 y ss. <<

[13] S. Mazzarino, «La democratizzazione della cultura nel 'Basso impero'», en *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari, 1974, pp. 74-96. <<

[14] Cfr. A. Giardina, «Gli uomini, gli spazi aperti», en *Storia di Roma*, dirigida por A. Momigliano y A. Schiavone; IV: *Caratteri e morfologie*, (en prensa). Son estos los escenarios elegidos por el bandolerismo antiguo; cfr. en este volumen el estudio de B. Shaw, pp. 351 y ss.; sobre la complejidad de las funciones sacerdotales en Roma, véase, más adelante, el estudio de J. Scheid, pp. 69 y ss. <<

[15] Bastará con una sola cita: de una virtud primordial como la justicia, dice Quintiliano, incluso los *rustici* y los *barbari* tienen algún conocimiento: *Inst. orat*., 1, 11,6. <<

[16] Amiano, 28, 4, 34. <<

[17] Véase más adelante capítulo VIII. <<

[18] Salviano, De gubern. Dei, 5, 17; 18; 21 y 22. Sobre esta translatio humanitatis, de los romanos a los germanos, cfr. C. Leonardi, «Alle origine della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano de Marsiglia», en *Studi Medievali*, s, III, 18, 1977, pp. 491-608. <<

[19] San Agostino, *Civ. Dei*, 4,4 (el *topos* ya está presente, por ejemplo, en Séneca, *Nat. Quaest*., 3, pref. 5). <<

[20] s. Mazzarino, *Le fine del mondo antico*, Milán, 1988, p. 68. <<

[21] FHG IV 8 = R. C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, II, Liverpool, 1983, pp. 266-72; cfr. también G. Dagron, «Ceux d’en face», «Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins», en *Travaux et Mémoires*. 10. 1987, pp. 229-32. <<

[22] *ILS*, 212; cfr. Tácito, *Annales*, 11, 24. <<

[23] Plutarco, *Vida de Rómulo*, 2,4-8. (N. T. La traducción del texto griego al italiano se debe a. C. Ampolo. El texto que se ofrece aquí, por tanto, es la traducción de su versión en lengua moderna). La narración de Plutarco fue valorada, en clave de *koiné*, etrusco-itálica, por S. Mazzarino, al que se remonta la muy probable datación de *Promathion* al 500 a. de C. aproximadamente: «Antiche leggende sulle origine di Roma», en *Studi Romani*, 8, 1960, pp. 389 y ss.: Id., *Il pensiero storico classico*, I, Bari, 1966, pp. 197 y ss.; II, 1, cit., p. 477. Para un reciente encuadramiento crítico del problema, C. Ampolo, en Plutarco, *Le vite de Teseo e di Romolo*. Fundación Lorenzo Valla, Milán, 1988, pp. 272-6 (el autor ha

confirmado, frente a hipótesis que rebajan la antigüedad, el arcaísmo de al menos un núcleo de esta tradición). <<

[24] *Syll*, 543, II, 18 y ss. <<

[25] Ph. Gauthier, «Générosité romaine et avance grecque: sur l'octroi du droit de cité», en *Mélanges Seston*, París, 1974, pp. 212 y ss.; A. Fraschetti («A proposito di ex schiavi e della loro integrazione in ambito cittadino a Roma», en *Opus*; I, 1982, pp. 97-103) ha llamado la atención, por otro lado, sobre algunos textos que ilustran la presencia, en Roma, de un claro «celo por la ciudadanía» empezando por un bello fragmento de la oración de *sociis et nomine Latino* de Caio Fannio, el cónsul de 122 a. de C. Fannio insistía en el hecho de que la función del ciudadano consistía en la participación en la *contio*, en los *ludi*, en los *dies festi*, lugares y momentos que los latinos habían usurpado y de los cuales, como es obvio, estaban terminantemente excluidos los esclavos. —Sobre Roma «*città aperta*», ya en tiempos arcaicos, y sobre el «carácter estructural» de este tema de la historia romana, *cfr*., C. Ampolo, *La nascita della città*, en *Storia di Roma*, dirigida por Momigliano y A. Schiavone, I, Turín, 1988, sobre todo, pp. 172-77. <<

[26] Ph. Gauthier, «*Générosité*» *romaine*, *cit*., p. 214. <<

[27] Para las limitaciones de la ciudadanía de los libertos y, más en general, para los problemas de su integración en la sociedad romana, cfr. en este volumen el estudio de J. Andreau, pp. 204 y ss. <<

[28] Sobre esta y otras medidas represivas de la esclavitud, respecto de las formas de «integración» del esclavo, cfr. el estudio, en este volumen, de Y. Thébert, pp. 167 y ss. <<

[29] Tácito, *Annales*, 13, 27, cit. por C. R. Whittaker en su estudio, en este volumen, pp. 321 y ss. <<

[30] Cfr. Nicolet, en este volumen, p. 34. <<

ÍNDICE